C 9479 E



Nr. 2 • Winter 2002 • Sonderausgabe zu ak — analyse & kritik
magazin für linke debatte und praxis 4,50 €

BIOPOLITIK

MACHT liBEN WIDERSTAND

In diesem Heft:

Macht, Leben, Widerstand. *Fantômas* 2.

Mit der zweiten Ausgabe des *magazins für linke debatte und praxis* begibt sich *Fantômas* ins Dickicht der Diskurse um Biopolitik und Biomacht. Thematisch bleibt das Heft dicht am *Leben* dran, indem es die *Mächte* denunziert, unter deren Zugriff das Lebendige zum Objekt von Herrschaft und Ausbeutung wird. Sichtbar werden diese Mächte nur im *Widerstand* – in rebellischer Praxis und Theorie. *Zu rebellieren und zu denken wagen!* war das Thema unserer ersten Ausgabe. Darin schrieben unsere AutorInnen von der eigenen gelebten Erfahrung und gewannen so aus Bewegung Theorie: Reflexionen auf das Beginnen-Können, das Abbrechen-Müssen und das Wagnis des Neuanfangs in politischer Aktion, die der persönlich gehaltenen Äußerung den Vorrang gaben. Diesmal will *Fantômas* Theorie in Bewegung setzen – das schreibt sich anders, und das liest sich anders. Zusammengenommen umgrenzen beide Hefte den Spielraum der Schreib-, Lese- und Lebensweisen, den eine Zeitschrift braucht, die zugleich Theorie- und Bewegungsorgan sein will.

Was *Macht, Leben, Widerstand* miteinander zu tun haben und warum man sie nur zusammen in den Blick nehmen kann, wird gleich auf den nächsten Seiten umrissen: *Biopolitik in Fantômas.* Vorab deshalb nur so viel: Wir glauben, dass einiges dran ist an der These, nach der Kapitalismus heute als biopolitische Produktionsweise untersucht und bekämpft werden muss, d.h. als eine Produktionsweise, die das ganze Leben einschließt und auf das ganze Leben zielt. Stimmt das, dann wird das Lebendige bis in seine intimste Alltäglichkeit hinein von Strategien der Macht und der Gegen-Macht, des Widerstands also, durchzogen.

Um dem nachzugehen, muss die Theorie bis an die Ränder der gelebten Erfahrung gehen, zum *nackten Leben*. Da zeigt sich, wie die Macht über das Leben jederzeit zur Macht werden kann, die einzelne Körper ebenso wie ganze Bevölkerungen zerlegt, zerschneidet, ihres Lebens beraubt und in den Tod stößt. Darüber schreiben und sprechen Stefanie Graefe, Erika Feyerabend und Anne Jung. Der Beitrag der antirassistischen Gruppe Kanak Attak setzt der Macht, die Leben in den Tod stoßen kann, einen Widerstand entgegen, der das Recht behauptet, überall dort Rechte zu haben, wo man leben will.

Wie die Macht Leben produktiv macht und ob und wie sich das Leben den *Biopolitischen Produktionen* verweigert, widersetzt und entzieht, um sich von seiner Verwertung frei zu machen, darüber schreiben Thomas Atzert, Dirk Hauer und Susanne Schultz. Wie andere AutorInnen dieses Heftes beziehen sie dabei Stellung zu dem Buch, das dem Begriff und der Sache Biomacht in jüngster Zeit zu Prominenz verholfen hat: Michael Hardts und Toni Negris *Empire*.

Um die Thesen und Fragestellungen dieses Buchs und vom Widerstand des Lebens gegen die Biomacht geht es auch Sandro Mezzadra, Thomas Seibert und Paolo Virno. Sie liefern Beiträge zu einer *Theorie und Praxis der Multitude* als der Menge des Lebendigen und Vielheit des Lebens, die sich letztlich keinem Subjekt fügt, doch Subjektivität freisetzt.

Im *Archiv* erinnern wir an biopolitische Revolten in der Kunst, im Feminismus und in der Theorie. Herkunft und Bedeutung der theoretischen und politischen Begriffe rund um Macht, Leben und Widerstand können jederzeit im *Glossar* nachgeschlagen, im *Rätselraten ums Empire* können sogar Punkte gemacht werden. Dazu lädt euch ein

die Redaktion Fantômas.

Und das Leben geht weiter.

Biopolitik in *Fantômas*

I.

Es geht um Biopolitik. Ein Begriff, der sich aufdrängt und wieder entzieht, so schillernd wie durchsichtig, so grenzenlos wie kontrovers. In jeder Hinsicht mehrdimensional, und das heißt auch: ebenso problematisch wie ergiebig. Zwei seiner Dimensionen interessieren uns besonders.

Erstens schattiert der Begriff Biopolitik einen Hintergrund, vor dem sich Themen abzeichnen, die auch in linken Diskursen und Praxen meist unterbelichtet bleiben. Sie haben zu tun mit dem, was zunächst scheinbar unmittelbar „das Leben" selbst betrifft: Körper, Medizin, Gesundheit, Krankheit und Tod, Biotechnologien und -wissenschaften, schließlich „Natur" und – die Liste ließe sich noch lange fortsetzen. Biopolitik steckt in diesem Sinne ein *Themenfeld* ab, und der Einsatz des Begriffs sagt noch nichts über die Richtung von Politik, in die er weist. Prä- und postnatale Genscannings, „Sterbehilfe", Transplantationsmedizin oder die Vermarktung von Körperteilen verstehen BefürworterInnen wie KritikerInnen ebenso als Biopolitik wie der Staatsminister, der Kanzler oder die Moralphilosophin sich selbstredend biopolitisch betätigen, wenn sie über die Möglichkeiten der biotechnologischen Verwertbarkeit menschlicher Embryonen sinnieren.

Biopolitik ist in diesem Sinne also nicht unbedingt ein oppositioneller Begriff – vorsichtig formuliert. Denn tatsächlich tun sich gesellschaftliche Gegenentwürfe zur biotechnologischen und bioethischen Hegemonie vor allem durch Abwesenheit hervor, und diese Abwesenheit lässt ihrerseits das Adjektiv „links" in diesem Feld farb-, bedeutungs- und schließlich leblos werden. Was mit *Leben, Macht, Widerstand* gemeint sein könnte, verblasst auch diesseits linker Horizonte – in absteigender Reihenfolge: Während noch einsichtig ist, dass es beim Thema Biopolitik um Leben geht, ist schon weniger selbstverständlich, dass es damit auch um Macht geht. Regelrecht gegen Null gehen Kreativität und Kritik angesichts der Frage, *ob* und wenn ja *wie* Widerstand gegen Formen biopolitischer Herrschaft geleistet werden kann. Denn auf diesem Themenfeld hat die sogenannte Zivilgesellschaft so gründliche Arbeit geleistet, dass die Frage einer konsequenten politischen Widerständigkeit hier schon verworfen scheint, bevor sie je wirklich gestellt wurde. An ihrer Stelle blühen „ethische Herausforderungen" und Expertenspielwiesen, die den quasi-naturwüchsig sich entwickelnden biowissenschaftlichen Rationalitäten in zirkulären Diskurswucherungen ihren liberalen Segen erteilen.

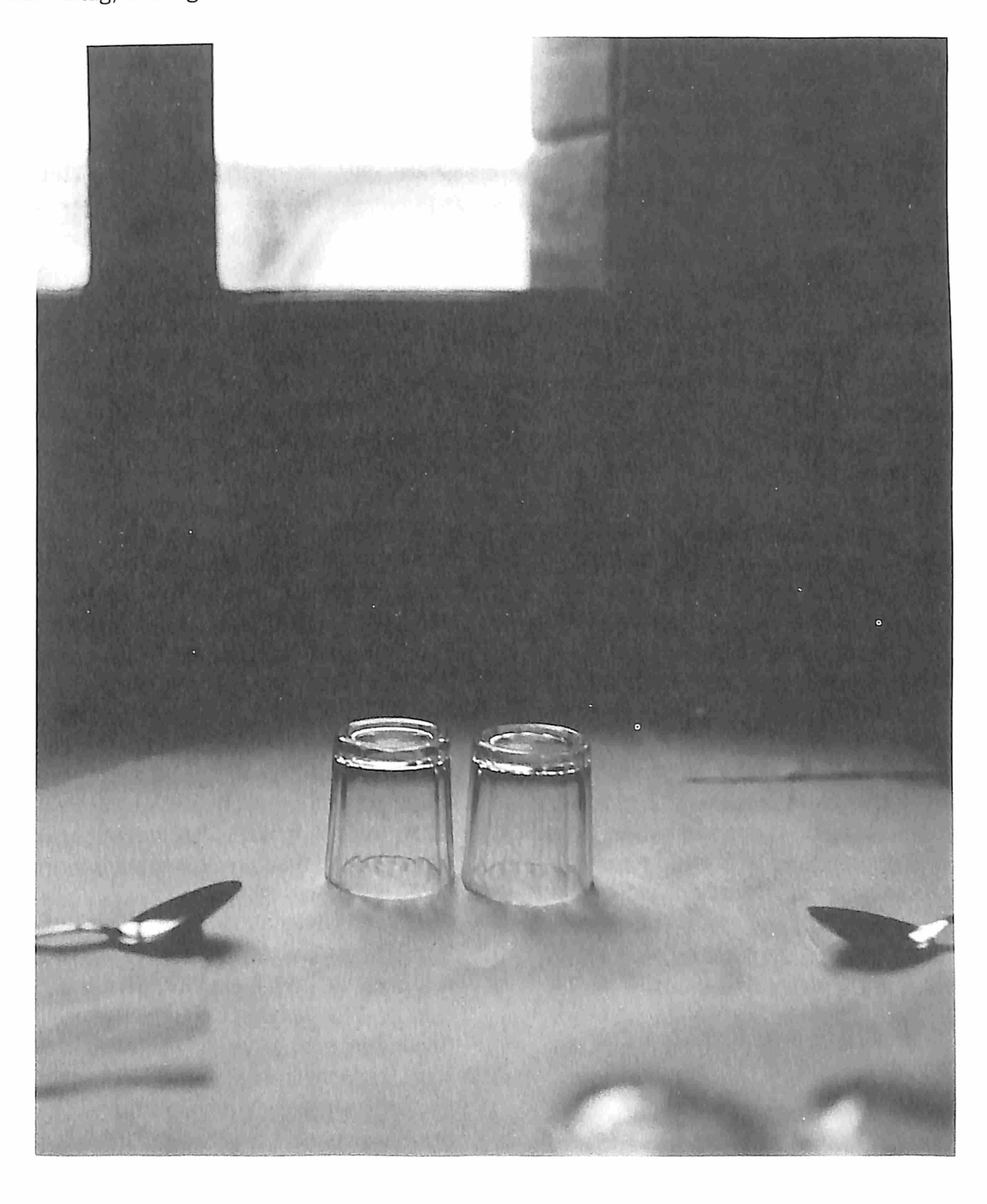
Zweitens bezeichnet Biopolitik einen theoretischen Zugriff auf gesellschaftliche Macht (und damit unvermeidlich auf die Möglichkeit von Widerstand), der das *Themenfeld* Biopolitik weitestmöglich entgrenzt. Biopolitik eröffnet in diesem Sinne theoriepolitische Zugänge zu einer herrschaftskritischen „Analytik der Gegenwart", die gleichzeitig, weil sie aus einer Gegend kommt, die man meist unscharf „Postmoderne" nennt, mit vertrauten Bestandteilen auch des linken *common sense* bricht. Dabei tauchen Konzepte und Figuren auf, die nicht auf einen Nenner gebracht werden können und wollen: Michel Foucaults *Biomacht*, Toni Negri und Michael Hardts *Empire*, Gilles Deleuzes *Rhizom*, Donna Haraways *Cyborg*, Giorgio Agambens *Homo Sacer* (1) – um nur einige zu nennen. Gemeinsam ist diesen Ge-stalten, dass sie jene Fläche bevölkern, die das Dreieck Leben, Macht, Widerstand definiert. Der Begriff Biopolitik schlägt einen Bogen von der Analyse biopolitischer Herrschaft einerseits zu Entwürfen biopolitischer Widerständigkeit andererseits und bezeichnet damit immer schon das Projekt einer *kritischen* Biopolitik. *Dieser* Einsatz des Be-

griffs holt in das „eigentliche" Themenfeld von Biopolitik eher traditionelle politische Objekte wie Arbeit, Produktion, (Menschen-)Recht oder Staat wieder ein. Aber er tut dies, und das macht seinen Charme aus, ohne die Körper, die Technologien, die Krankheit und das Sterben, kurz: „das Leben" auf der anderen Seite wieder rauszuschmeißen. Und dieses Einholen ohne Rausschmiss bewirkt Merkwürdiges: Nunmehr erscheint das, was sich im *Themenfeld* Biopolitik in fast schon anmutiger Weise unmittelbar, faktisch und biologisch als „das Leben" präsentiert, das gesellschaftlich beforscht, behandelt, reguliert und manipuliert werden kann, als Produkt eben derselben Beforschungen, Behandlungen, Regulierungen und Manipulationen. Und geht doch nicht darin auf. Wenn Foucault sagt, dass wo Macht ist, immer auch Widerstand ist, so gilt sicher auch, dass, wo Leben ist, immer auch Macht ist. Und dann muss, wo Leben ist, auch Widerstand sein. Das heißt: „Das Leben" ist erstaunlicherweise immer schon Manifestation von Macht und zugleich latente Revolte; eine Latenz, die eben weil „das Leben" nackt und bloß nicht existiert, zum Ausbruch gebracht werden kann.

Die auf diese Weise eröffneten theoriepolitischen Zugänge steuern entsprechend der Gigantomanie des Feldes zwangsläufig theoretische Hoch-Plateaus an, nämlich eben: *Leben, Macht, Widerstand*. Sie verweisen aber auch auf einen Bereich, der zwischen „traditionellen" und biopolitischen Gegenständen vermittelt: den Alltag, das tägliche und tätige Leben. Was das politisch heißen kann, hat sehr schön und längst so manche feministische Theorie und Praxis gegen Ende des vergangenen Jahrhunderts demonstriert, an Beispielen wie Geschlecht, Reproduktion, Sexualität, Sprechen, Arbeit etc. Die Kategorie „Biopolitik" bietet in diesem Sinne auch Nicht-FeministInnen die Möglichkeit, dies auf der Ebene großer Theorie oder lokaler Praxis (und erst recht in der Verbindung beider!) nachzuvollziehen.

Welche Werkzeuge dafür gebraucht werden, ist klar: ein qualifizierter Pluralismus der Methoden, Objekte und Perspektiven, der jedoch nicht darauf verzichtet, sich zu verorten: nämlich als ein Pluralismus, der neo- oder postmarxistisch, feministisch und poststrukturalistisch sein will; doch statt sich träge auf diesen -ismen niederzulassen, setzt er sie ein: für eine permanente Arbeit an und gegen sich selbst.

Dieses ganze Spektrum meinen wir mit Biopolitik, wohl wissend, dass wir das, was sich damit als Feld zur „biopolitischen Bearbeitung" eröffnet, nicht werden bestellen können. Was uns aber nichts macht. Denn *Fantômas* will erkunden, welche Wege sich eröffnen, wenn man vom Begriff Biopolitik ausgeht: Vom Ankommen wird auf den folgenden Seiten kaum die Rede sein. Das ist nicht zuletzt auch theoriepolitisches Programm, weil biopolitische Geschichte sich nicht erfüllen, sondern stets aufs Neue scheitern soll. Was *Fantômas* also will: die Lage sondieren. Gerade hierzulande.



II.

Denn obwohl die Kritik von Biopolitik ebenso wie das vor allem von Poststrukturalismus und Postoperaismus entwickelte Projekt einer „Analytik der Gegenwart" in keinem Land und keiner Linken zum Mainstream linker Theoriebildung gehören, sind beide in der deutschen Linken noch einmal mit besonderen Widerständen konfrontiert. Das hat zum einen mit dem Verdacht zu tun, bei all dem handele es sich um die neueste Variante eines lebensphilosophischen Irrationalismus. Zum anderen resultiert die spontane Ablehnung der mittlerweile gar nicht mehr so neuen französisch-italienischen Theorien aus einem weit verbreiteten Reflex gegen alles „Postmoderne". Beide Vorbehalte sind keinesfalls grundlos und verstärken sich gegenseitig in genau dem Maß, in dem Biopolitik einerseits und Postmoderne andererseits ganz offensichtlich zusammenhängen.

Auch wenn deutlich hörbar erst seit Ende des vergangenen Jahrhunderts von Biopolitik die Rede ist, begann der rasante Aufstieg des Lebens-Begriffs schon im 19. Jahrhundert und führte in dessen zweiter Hälfte zur Ausbildung einer eigenständigen philosophischen Strömung, die sich schließlich selbst als „Lebensphilosophie" bezeichnete. (2) Zu Beginn des 20. Jahrhunderts wurde die Lebensphilosophie zu einer weit verbreiteten kulturellen Modeströmung. Ab den 20er Jahren ging sie fast vollständig in der von Martin Heidegger entwickelten Existenzphilosophie auf, wo ihre Impulse fortwirkten. „Leben" war nicht nur ihr Leit-, es war auch ihr Kampfbegriff, den sie gegen wesentliche Momente der bürgerlichen Aufklärung und der Moderne richtete. Das Leben – im unmittelbar leiblichen Sinn, aber auch als Gefühl, als Stimmung, als sinnliche Anschauung, als *Erlebnis* wird dem „Toten" und „Erstarrten" entgegengesetzt, dem „abstrakten" Begriff, der „kalten" Logik, der Verwissenschaftlichung von Bildung, Moral und Alltag, der Durchsetzung der Technik, der bürgerlichen Konvention, überhaupt einer als „lebensfeindlich" wahrgenommenen „Zivilisation". In Deutschland entwickelte sich die Lebensphilosophie zur theoretischen Waffe der politischen Rechten: Die Nationalsozialisten erhoben Nietzsche zum Vordenker der „Bewegung", Heidegger selbst wird 1933/34 bekennender Nazi.

Der Verdacht, dass Foucault oder Deleuze und jetzt auch Hardt und Negri eigentlich „lebensphilosophische Irrationalisten" seien, kommt also nicht von ungefähr. Denn alle diese Autoren haben offen eingeräumt, ihre politischen Philosophien in intensiver Auseinandersetzung mit dem Denken Nietzsches und Heideggers ausgearbeitet zu haben. Das hat in Deutschland von Anfang an zu massiven Irritationen und oft auch zur prinzipiellen Ablehnung geführt. Wir können und wollen diese ganze Debatte hier weder darstellen noch entscheiden. Um eine offenere und produktivere Auseinandersetzung möglich zu machen, verweisen wir allerdings darauf, dass die Philosophen des „Lebens" in Frankreich bzw. Italien in einer von der deutschen radikal unterschiedlichen Wirkungsgeschichte stehen. Weil sie dort zuerst von den kulturrevolutionären KünstlerInnen im Umfeld des Surrealismus, später von oppositionellen Linksintellektuellen gelesen wurden, erfuhren lebens- und existenzphilosophische Begriffe und Thesen eine deutlich veränderte Prägung, die auch zu einem qualitativ anderen politischen Gebrauch dieser Begriffe führte. Die poststrukturalistische bzw. postoperaistische Analytik von Biomacht und Biopolitik ist insofern nicht einfach eine Neuauflage der deutschen Lebens- und Existenzphilosophie, sondern das Resultat ihrer radikalen Transformation in einem völlig anderen Kontext. Gerade eine kritische Bezugnahme sollte diesen Unterschied zum Ausgangspunkt nehmen.

III.

Die unglückselige Tradition, einen Identitätsdiskurs zu starten bevor man überhaupt begriffen hat, *was* da über die intellektuellen und/oder Landes-Grenzen schwappt, wird also in *Fantômas* nicht fortgesetzt. Dass theoretische Ressentiments nicht weit führen, zeigt derzeit die polarisierte Debatte um das Erscheinen von *Empire*. In mancher Hinsicht erinnert der Streit an die Aufregung, mit der Teile der hiesigen feministischen Öffentlichkeit Anfang der 90er Jahre auf die Veröffentlichung von Judith Butlers Buch *Gender Trouble* antworteten – ein Buch, das im besten biopolitischen Sinne die unhinterfragte „Gegebenheit" eines biologischen und geschlechtlichen Lebens als Effekt erfolgreicher biopolitischer Produktion entlarvte. *Fantômas* interessiert nicht, wer gläubig oder abtrünnig ist – nicht in bezug auf *Empire*, nicht in Bezug auf Biopolitik und nicht in Bezug auf das Projekt „des" Poststrukturalismus. Uns interessiert mehr, den Gebrauchswert dieser unterschiedlichen Angebote zu sichten.

Und das heißt auch, den Gebrauchswert von theoretischen Ressentiments ebenso wie den ihres Gegenstandes zu überprüfen, ohne sich der Identitätslogik des entweder/oder zu unterwerfen. Gern wenden Linke etwa gegen „die" PoststrukturalistInnen (die man bisweilen auch Pop- oder Kulturlinke, GenderspezialistInnen oder schlicht ElfenbeintheoretikerInnen nennt) das Argument, poststrukturalistische Theoriepolitiken lieferten dem neoliberalen, flexibilisierten Kapitalismus eben jene frei



flottierenden, allzeit verfügbaren und anpassungswilligen Subjekte, die er braucht. Eine solche Kritik ist zunächst einmal aussagearm, ist doch das Potenzial zur kapitalistischen Verfügbarmachung in jeder, auch der „fortschrittlichsten" Theoriepraxis angelegt. Und jedes noch so widerständige Subjektivitätsmodell lässt sich in sein scheinbares Gegenteil

verkehren. Zum Beispiel hatte der tapfere männliche Revolutionär und Avantgardist ohne Privatleben zumindest in psychosozialer Hinsicht verblüffende Ähnlichkeit mit dem schwer schuftenden fordistischen Ernährervater, der seiner Familie zwar Vorgesetzter und Welterklärer, ihr als Mitmensch aber mehr eine Plage war. Das entkräftet das Ressentiment, beseitigt es aber nicht.

Wie das, was allgemein und diffus als „postmodern" gilt, arbeitet auch kritische Biopolitik mit der Idee, dass man auf universale Identitäten, Wahrheiten und Gesellschaftsentwürfe (und also auch auf Universalien wie „das Leben" oder „die Macht") lieber verzichten sollte. Und da setzt das Unbehagen an der Postmoderne ein: Wenn „alles möglich" ist, so die Befürchtung, hat man gegenüber Herrschaft, Kapitalismus und Staat das Heft schon längst aus der Hand gegeben. Tatsächlich weist diese Sorge ganz richtig auf eine Differenz hin, die es zu beachten gilt: zwischen einem indifferenten „Postmodernismus" und einer biopolitischen Kritik, die sich den Fragen stellt, die Poststrukturalismus und Postoperaismus aufwerfen. Es kommt eben darauf an, *wofür* auf Universalien verzichtet und welcher Preis dafür gerade *nicht* gezahlt werden sollte. Die Grenze zwischen einem herrschaftskritischen und einem -kompatiblen Post-ismus immer wieder neu zu ziehen, ist gerade deshalb unumgänglich, weil sie keine „natürliche", sondern eine im höchsten Maße „künstliche", das heißt: politische ist. Der Spur dieser Grenze folgt *Fantômas* in diesem Heft. Was bei einer solchen Unternehmung herauskommen kann, zeigen die einzelnen Beiträge auf ihre jeweils sehr unterschiedliche Weise; sie alle arbeiten an jener kritischen Analytik der Gegenwart, die uns interessiert. Und die will *erstens* allzu schematische Vorstellungen von (Staats-) Macht verlieren und einen Begriff von „Mikromächten" gewinnen, die die Körper, den Alltag und die Räume in und zwischen den Subjekten durchziehen, ohne jedoch das Instrument der Herrschaftskritik preiszugeben; *zweitens* den bürgerlichen Subjektbegriff samt all seiner patriarchalen, rassistischen und normalisierenden Verwerfungen ad acta legen, aber ohne zu glauben, dass damit schon alles gesagt wäre: „Die" Subjektfrage kann fürs materielle Ganze von Gesellschaft und Gesellschaftskritik nicht einstehen. Sie will *drittens* zeigen, *dass* und *wie* Realität in gesellschaftlichen Macht-Wissens-Apparaten produziert wird, in die „wir" immer schon eingelassen sind. Und weil eine solche Analytik der Gegenwart weiß, dass „wir" keine Position im „Außen" einer reinen Kritik beziehen können, kommt es ihr darauf an, radikal oppositionelle Positionen auch aktiv und praktisch zu besetzen und der Ideologie der Ideologielosigkeit eben nicht auf den Leim gehen.

Gegen die Herrschaft „des" Lebens eine radikale Pluralität von Lebensweisen, die den Kampf um die „Bio-Macht" aufnimmt, kurz: nicht *anything goes*, aber erst recht nicht stehen bleiben.

Redaktion *Fantômas*

Anmerkungen:

1) Man muss diese Wörter nicht kennen, aber man kann sie nachschlagen: take a look in Fantômas' Biopolitik-Glossar auf Seite 19!

2) Als ihre Begründer gelten Arthur Schopenhauer und Friedrich Nietzsche, weitere wichtige Autoren sind in Deutschland später Georg Simmel, Ludwig Klages und Oswald Spengler, in Frankreich vor allem Henri Bergson und Georges Bataille.

biopolitische produktion.

produktionsverhältnisse sind biopolitische verhältnisse. sie betreffen leben, arbeit und subjektivität. neue produktionsweisen führen zu neuen ausbeutungsverhältnissen. oder auch nicht.

☐ *atzert* über immaterielle arbeit im empire.

☐ *schultz* über die grenze zwischen produktion und reproduktion.

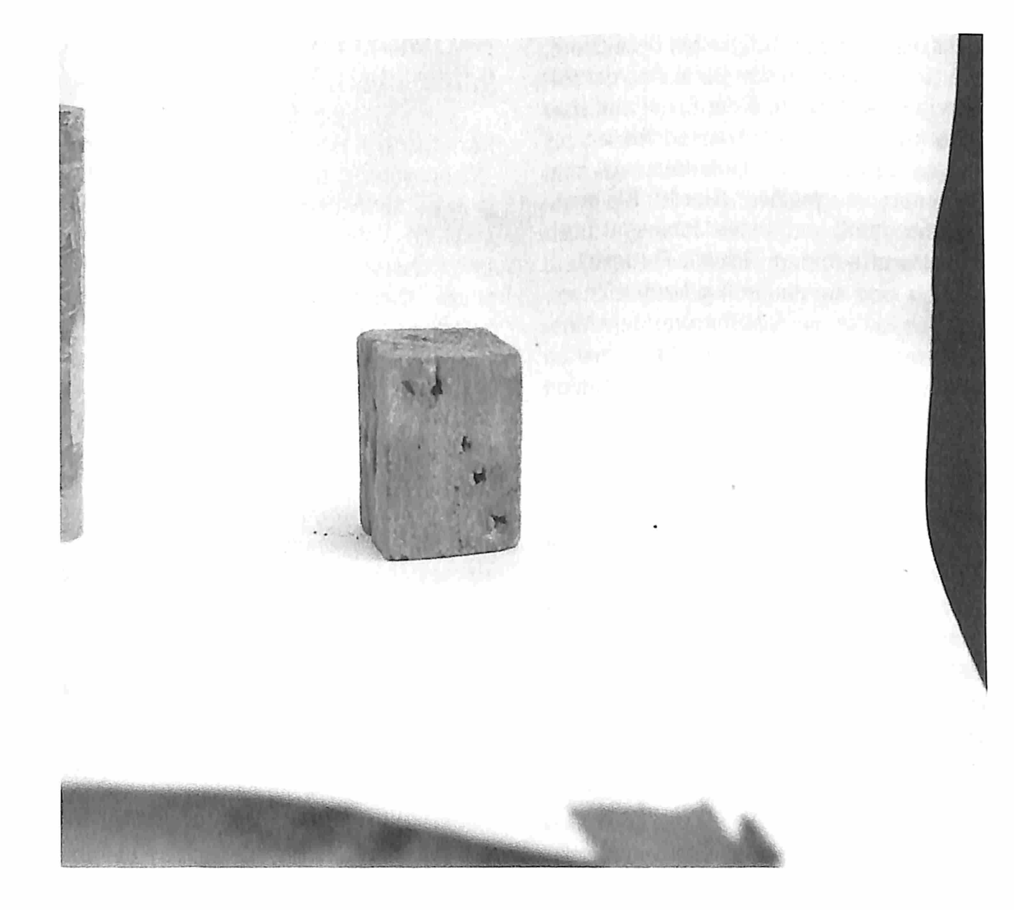
☐ *hauer* über die kontrolle von arbeit und subjektivität.

Jedes Werkzeug ist eine Waffe, nimmt man es richtig in die Hand

Zur Kritik der Arbeit in biopolitischer Zeit

Von Thomas Atzert

Hartz-Kommission und „Arbeit soll das Land regieren". Sozialdemokraten *in and out of office* verhimmeln wie seit anderthalb Jahrhunderten die Arbeit und sinken vor dem „Heiland der neuen Zeit" in die Knie. Um die Kritik der verhimmelten Formen ist es derweil schlecht bestellt. Thomas Atzert zeigt, warum sich eine Kritik von Arbeit und Ausbeutung, die ihren Gegenstand wirklich treffen will, aufs irdische Feld der Biopolitik begeben muss.



Heute ist *common sense*, dass der sogenannte Fordismus, geprägt durch den keynesianischen wohlfahrtsstaatlichen Klassenkompromiss, durch taylorisierte industrielle Massenproduktion, eine nationalstaatlich regulierte Ökonomie, durch die Trennung von Arbeits- und Freizeit, von Fabrik und Wohnort, von Produktion und Konsumtion, untergegangen ist. Doch durch den Untergang, und hier endet der *common sense*, hat sich eine Konstante gerettet: die Permanenz der Ausbeutung.

Ausbeutungsverhältnisse kennzeichnen die gesellschaftlichen Beziehungen also weiterhin, auch im globalisierten Kapitalismus. Um die Ausbeutungsverhältnissen heute zu kritisieren, genügen dabei die am Fordismus orientierten theoretischen Instrumente kaum. Die „postoperaistischen" Theoretiker Toni Negri und Michael Hardt schlagen in ihrem Buch *Empire* daher vor, die Dynamik des neuesten Kapitalismus im Verhältnis von gesellschaftlicher Produktion und Biomacht zu analysieren und sich dabei einer Reihe neuer und vertrauter Konzepte zu bedienen. Diese werden jedoch in neue Zusammenhänge – *immaterielle Arbeit, General Intellect, Massenintellektualität, Biopolitik, Multitude* (s. Glossar) – gestellt.

Gegen diesen Ansatz wurden Einwände erhoben. Unter anderem hieß es, dass die Analyse der immateriellen Arbeit den Produktionsprozess nicht angemessen erfasse und auf diesem Weg das Weiterbestehen der Ausbeutung verschleiere. Letztlich bestehe kein Unterschied zu den Vorstellungen über das Ende der Arbeit, von denen die Apologetik eines Jeremy Rifkin ihren Ausgang nimmt, befand George Caffentzis, der die Klassenkämpfe in den USA seit dem Beginn der 70er Jahre untersucht hat. Die Diskussion hierzulande spitzte die Polemik noch etwas zu: Durch einen „Verzicht auf jegliche Empirie" würden Hardt und Negri einen „Tunnelblick auf die realen Arbeitsverhältnisse" gewinnen und deshalb ein ideologisch verzerrtes Bild einer heilen Welt in den neuen Arbeitsverhältnissen zeichnen. Schlimmer noch: Zusätzlich zur Verschleierung der Ausbeutung werde ein „Lob der Produktivität" angestimmt und zu einem „grenzenlosen und

expansiven Produktivismus" gesteigert, der sich gar in Drohungen gegen „Unproduktive" reaktionär entlarve. So etwa äußerten sich Dirk Hauer im *ak*, Felix Kurz in der *Jungle World* und Detlef Hartmann in der *alaska*.

Transformationen des Kapitalismus

Wie kann es aber gelingen, die Transformationen des Kapitalismus zu begreifen und eine Kritik der Arbeit und der Ausbeutung zu reformulieren? Eine Schwierigkeit besteht in der Tat darin, die Permanenz der Ausbeutung zu unterscheiden von einer angenommenen, aber nicht gegebenen Kontinuität der Verhältnisse, die für den „fordistischen" Kapitalismus charakteristisch sind. Unterstellt wird eine solche Kontinuität zum einen von der soziologischen Beschreibung, die in den Veränderungen dann jedoch nichts anderes als die Momente einer Modernisierung ausmacht. Zum anderen ist die Kontinuitätsthese auch einer marxistischen Kapitalismuskritik unterlegt, die eine immer weitere Durchkapitalisierung der gesellschaftlichen Beziehungen am Werk sieht.

Demgegenüber wäre die gegenwärtige Gesellschaft selbst als ein Übergang zu analysieren. Diese Konzeption des Übergangs, der *Passage*, verweist dabei weder auf das voluntaristisch anzustrebende Ziel eines historischen Transformationsprozesses noch auf einen noch nicht erreichten Zustand, auf den die Entwicklung notwendig zusteuern würde. Die Passage ist kein „Übergang zu etwas". Die Passage ist selbst eine Produktionsweise oder besser: die Gleichzeitigkeit verschiedener Produktionsweisen. In dem metaphorischen Ausdruck *Passage* artikulieren sich Stabilität und Fragilität. Es ist die Restrukturierung von Raum und Zeit, die diese Passage kennzeichnet.

Der Übergang selbst ist zu analysieren und die Aufrechterhaltung der Ausbeutungsverhältnisse in ihm. Um die Vorstellung einer simplen Kontinuität – der Modernisierung und der Durchkapitalisierung – zu unterlaufen, bietet sich eine Perspektive an, die von der Frage nach den Kräften, die die Dynamik der sozialen Veränderung antreiben, ausgeht. Sozialgeschichte als „die Geschichte von Klassenkämpfen". Der postoperaistische Vorschlag, das macht eine seiner Stärken aus, erweitert und verschiebt diese These des *Kommunistischen Manifests* und hebt den Primat und die Positivität des Widerstands hervor. In den Transformationen der gegenwärtigen Gesellschaft sind demnach die Resultate der Abfolge und des Ineinandergreifens sozialer Kämpfe um Befreiung im späten Fordismus der zweiten Hälfte des 20. Jahrhunderts zu beschreiben: der antikolonialen Revolutionen in den drei Kontinenten, der Revolten der antiautoritären Bewegungen, der Kämpfe der Frauen, der Kämpfe der Minderheiten, der Subversion und des Widerstands gegen die Arbeit und gegen die Disziplin der Fabrikgesellschaft weltweit. Eingeschrieben in den aktuellen Übergang wären somit zugleich die Niederlagen dieser Kämpfe und dieser Bewegungen: als die Konterrevolutionen der vorangegangenen Epoche.

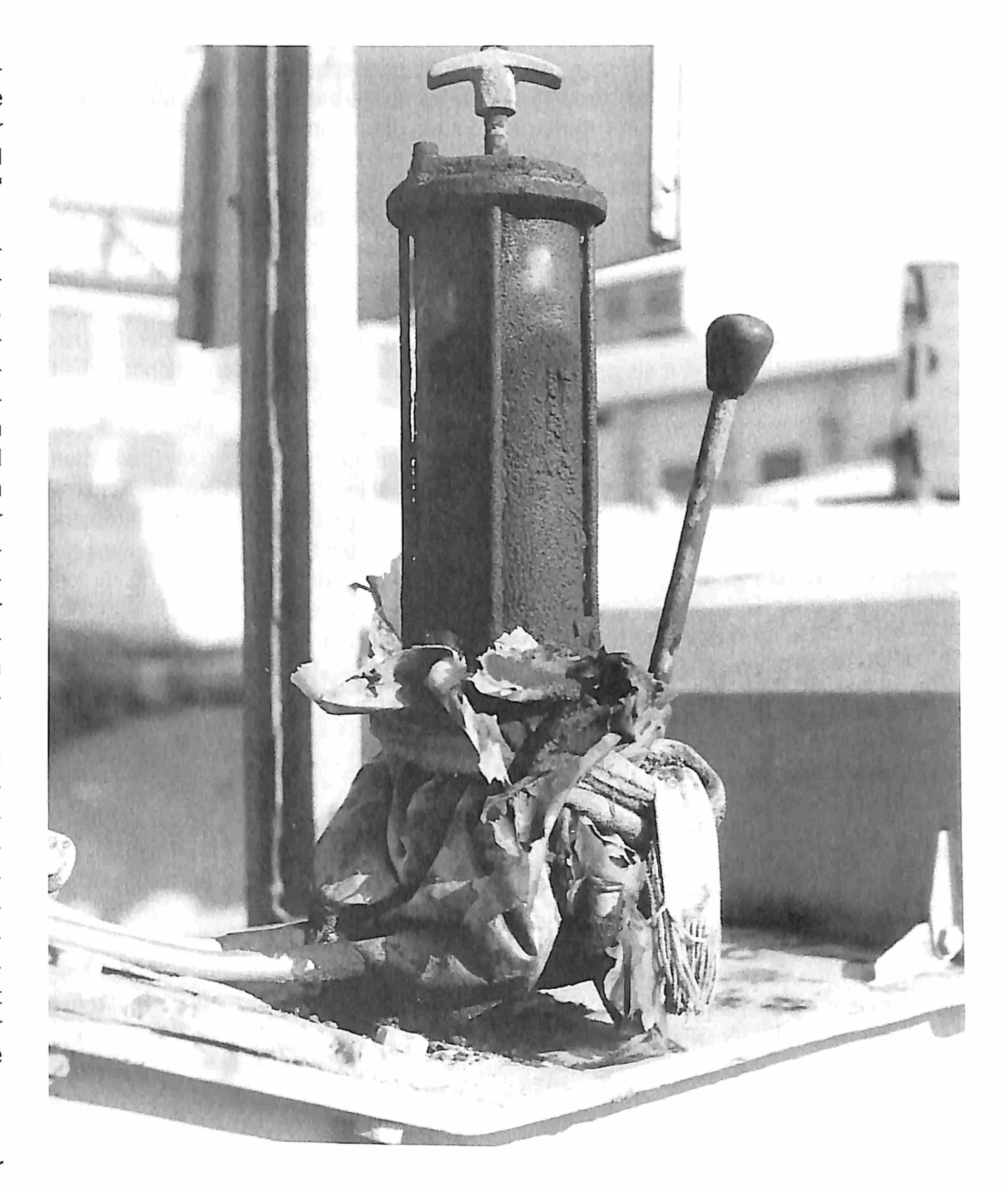
Informatisierung der Produktion

Der Wandel der gesellschaftlichen Produktion heute wird häufig „Tertiarisierung" genannt, um zu unterstreichen, dass der Schwerpunkt der Produktion nicht mehr länger im sogenannten sekundären Sektor der Ökonomie, dem der Industrie, sondern im tertiären, dem der Dienstleistungen, liegt. Die Transformationsprozesse werden damit in Analogie zu den Bedingungen in der Epoche der Industrialisierung gesetzt, als der Schwerpunkt der Produktion sich aus dem primären Sektor, der Landwirtschaft und dem Bergbau, in den sekundären Sektor verlagerte. Tatsächlich lässt sich feststellen, dass „Dienstleistungen" in allen Bereichen der Produktion erheblich an Gewicht gewonnen haben und dass der Terminus Tätigkeiten bezeichnet, die „von solchen in den Bereichen der Gesundheitsfürsorge und der Erziehung über jene im Finanz- und Transportwesen bis hin zu denen in der Unterhaltungs- und Werbebranche reichen" (Hardt). Die meisten der damit verbunden Jobs sind hoch mobil und erfordern flexible Fertigkeiten. Zudem sind sie dadurch gekennzeichnet, dass in ihnen der Bildung und dem Wissen, der Kommunikation und Information sowie der Produktion und Reproduktion von Symbolen und Affekten besondere Bedeutung zukommt.

Das Konzept der immateriellen Arbeit setzt an dieser Veränderung der gesellschaftlichen Produktion an. Es kritisiert dabei den technologischen Determinismus, der die Untersuchungen über die „postindustrielle Gesellschaft" (Daniel Bell) oder über das „Informationszeitalter" (Manuel Castells) durchzieht, indem es den Primat der sozialen Kämpfe gegen den gesellschaftlichen Produktionszusammenhang und den Widerstand gegen die Arbeit unterstreicht. Und es richtet sich gegen eine sensualistische, empiristische

Vorstellung von Materie und eine naturalistische Vorstellung von Arbeit, wie sie sich etwa bei André Gorz findet, wenn er von den „Metamorphosen der Arbeit" und vom „Ende der Arbeitsgesellschaft" schreibt.

Immaterielle Arbeit ist, vor jeder soziologischen Beschreibung und auch vor jeder Beschreibung einzelner Tätigkeiten, als eine Form, genauer: als die neue dominierende, die gesellschaftliche Arbeit in ihrer Gesamtheit bestimmende Form aufzufassen. Diese Form der gesellschaftlichen Arbeit stellt tradierte Bestimmungen und Unterscheidungen in Frage, etwa die von Kopf- und Handarbeit, von intellektueller und körperlicher Arbeit, aber auch von individueller und kollektiver Arbeit. Die strikte Trennung von ausführender körperlicher und planender bzw. administrativer geistiger Arbeit, die für den Fordismus typisch war, ist heute abgelöst. Unter den Bedingungen des Postfordismus werden Wissen und Kreativität, Sprache und Affekt zu zentralen Momenten der gesamten gesellschaftlichen Produktion und Reproduktion. Die Neubestimmung von Arbeit in informatischen Einheiten und entlang computerisierter Netzwerke macht die Trennungen intellektuell/körperlich und individuell/kollektiv obsolet; aus diesen Einteilungen kann die neue Form nicht erklärt werden, ebenso wenig wie man aus der Arbeit eines Schmieds die fordistische Fabrik erklären kann.



Neue Formen der Arbeitsteilung

Die Kritik der Arbeit und der Ausbeutungsverhältnisse kann auf die historische Bestimmung des gesellschaftlichen Produktionsprozesses nicht verzichten. Als Marx den Ort und den Funktionszusammenhang der Ausbeutung untersuchte, stellte er die Arbeitsteilung als einen zentralen Mechanismus der Aneignung des Mehrwerts heraus. Das Kommando des Kapitals über die Arbeitsteilung ist Gegenstand vor allem der sogenannten „historischen" Untersuchungen, wie sie im ersten Band des *Kapital* die Ausführungen zur Manufaktur sowie zur Maschinerie und zur großen Industrie darstellen. Der Analyse von Marx kommt noch aus einem anderen Grund Bedeutung zu: auch im Prozess der Industrialisierung, der im 19. Jahrhundert begann, ging es um einen Übergang. Im Fall der Manufaktur bezieht sich die Ausbeutung auf die Aneignung des Produkts. Angeeignet werden die Produkte eines Arbeitsprozesses, der selbst weitgehend durch eine handwerkliche Produktion und durch eine handwerkliche Teilung der Arbeit bestimmt ist. Die Durchsetzung des kapitalistischen Kommandos über den unmittelbaren Produktionsprozess analysiert Marx als Industrialisierung, als den Einsatz der großen Industrie. In der großen Industrie, in der Maschinerie der Fabrik wird nun die Arbeitsteilung selbst dem Kapital unterworfen. Das Kapital *trennt* die unmittelbaren Produzenten voneinander und vom Arbeitsprozess, es löst also sowohl die handwerkliche Arbeitsteilung als auch die Beziehung der unmittelbaren Produzenten zu den Produktionsmitteln auf, und *setzt* sie *neu zusammen*. Die Trennung und Neuzusammensetzung betrifft die Arbeitsverrichtungen wie das Produktionswissen: Planung und Ausführung treten auseinander. Die neue Form der gesellschaftlichen Arbeitsteilung beruht auf der Trennung von sogenannter Hand- und Kopfarbeit. Die Mechanisierung der Arbeit und schließlich ihre Industrialisierung bis hin zum Maschinensystem des Fordismus gehören dieser historischen Epoche an. Die gesellschaftliche Arbeit ist, auch wenn sie in einzelnen Verrichtungen nicht industrialisiert scheint, in ihrer Gesamtheit durch die Industrialisierung bestimmt. Die Resultate der Transformation des unmittelbaren Produktionsprozesses nennt Marx den Übergang von der formellen zur reellen Subsumtion der lebendigen Arbeit unters Kapital.

Es ist keinesfalls „Unfug" (W.F. Haug), wenn postoperaistische Autoren in Anlehnung an Marx die aktuelle Transformation als reelle Subsumtion der Gesellschaft unter das Kapital ansprechen. Sprache, Kommunikation, Wissen und Affekte sind grundlegende Momente der gesellschaftlichen Reproduktion und gleichzeitig entscheidende produktive Potenzen der Gegenwart. Um diese Produktivkräfte zu beschreiben, greifen Hardt, Negri, Paolo Virno und andere auf das Konzept des *General Intellect* bei Marx zurück. Marx hat diesen Begriff in den *Grundrissen der Kritik der politischen Ökonomie* (MEW 42) verwendet, um eine Tendenz der kapitalistischen Produktionsweise zu skizzieren. Der Begriff *General Intellect* gibt einen

Hinweis darauf, wie heute nach dem gesellschaftlichen Charakter der Produktionsmittel in einer Perspektive der Befreiung, die vor allem eine Befreiung der Nicht-Arbeit wäre, gefragt werden kann.

Der Ausdruck „immaterielle Arbeit" verweist auf die Neuzusammensetzung der gesellschaftlichen Arbeit in der Gegenwart. Die Informatisierung der Produktion ist ein bedeutendes, aber nicht das einzige Moment. Immaterielle Arbeit als dominierende Form gesellschaftlicher Arbeit ist im gleichen Maß bestimmt durch Kommunikation, allgemeiner durch die Manipulation von Zeichen und durch die Verwendung von Sprache; und die Neuzusammensetzung umschließt als dritten Aspekt den gesamten Bereich affektiver Beziehungen, worunter Tätigkeiten im Bereich personen- und körperbezogener Dienstleistungen, aber auch in der Kultur und Ideologieproduktion zu verstehen sind.

Biopolitisches Paradigma

Die Dominanz von Informatisierung und Dienstleistungen setzt sich durch die Netzwerke des Weltmarkts im globalen Maßstab durch. Eine solche Perspektive leugnet nicht die Existenz von industrieller Produktion, von Landwirtschaft, Fischerei etc., sie sieht sie allerdings in einer untergeordneten Position innerhalb der Hierarchien der Ausbeutung. Diese Umrisse einer neuen globalen Hierarchie der Produktion bedeuten für einen nicht unerheblichen Teil der Weltbevölkerung gleichzeitig einen rigiden Ausschluss, und in dessen Konsequenz droht ihnen der Tod, durch Unterernährung, durch Überanstrengung oder durch physische Gewalt. „Der Hälfte der Menschheit, und zunehmend mehr", schreibt Negri in „Vivere nell'Impero", „entzieht die Biomacht des Empire jeden Tag die Möglichkeit zu leben."

Der Begriff der Biomacht geht auf die Machtanalytik von Michel Foucault zurück. Foucault hat bereits Mitte der 70er Jahre gegen die Vorstellung von Macht als bloßer Repression, die sogenannte Repressionshypothese, den relationalen Charakter von Macht betont. Dieser neue Machtbegriff ist von zentraler Bedeutung für die Analyse sozialer Institutionen, die in einem strategischen Feld von Machtbeziehungen, in einem Macht-Dispositiv, ihre Wirkung entfalten, die Foucault als Normalisierung und Disziplinierung untersucht. Zentrales Feld der Biomacht ist nach Foucault die Regulierung der Bevölkerung; die oberste Funktion dieser Macht wäre es demnach, Leben einzusetzen und zu durchdringen, und ihre vordringliche Aufgabe wäre es, Leben zu regieren. Biomacht bezeichnet somit die Situation, in der es für die Bevölkerungspolitik als Biopolitik darauf ankommt, die Produktion und Reproduktion des Lebens selbst zu kontrollieren.

Hardt und Negri übernehmen den Begriff Biomacht und weiten ihn über die (historischen und soziologischen) Beschränkungen aus, die er bei Foucault erfährt. Expandiert angesichts der Neuzusammensetzung gesellschaftlicher Arbeit entlang von Kommunikation, Wissen und Affekten der Horizont produktiver Tätigkeiten, fallen heute Leben und Produktion tendenziell in eins, dann dient die Konzentration auf den biopolitischen Zusammenhang dazu, den Begriff der produktiven Arbeit, wie er in der Marxschen Theorie formuliert ist, neu zu bestimmen. Erst im Horizont einer Analyse der Biomacht wird die Reichweite der These von der reellen Subsumtion der Gesellschaft deutlich. Biomacht, genauer: der biopolitische Zusammenhang der kapitalistischen Akkumulation mobilisiert die Wechselwirkung aller gesellschaftlichen Kräfte, aller produktiven menschlichen Lebensäußerungen, bis „hinunter in die Ganglien der Sozialstruktur und deren Entwicklungsdynamiken" (Hardt/Negri).

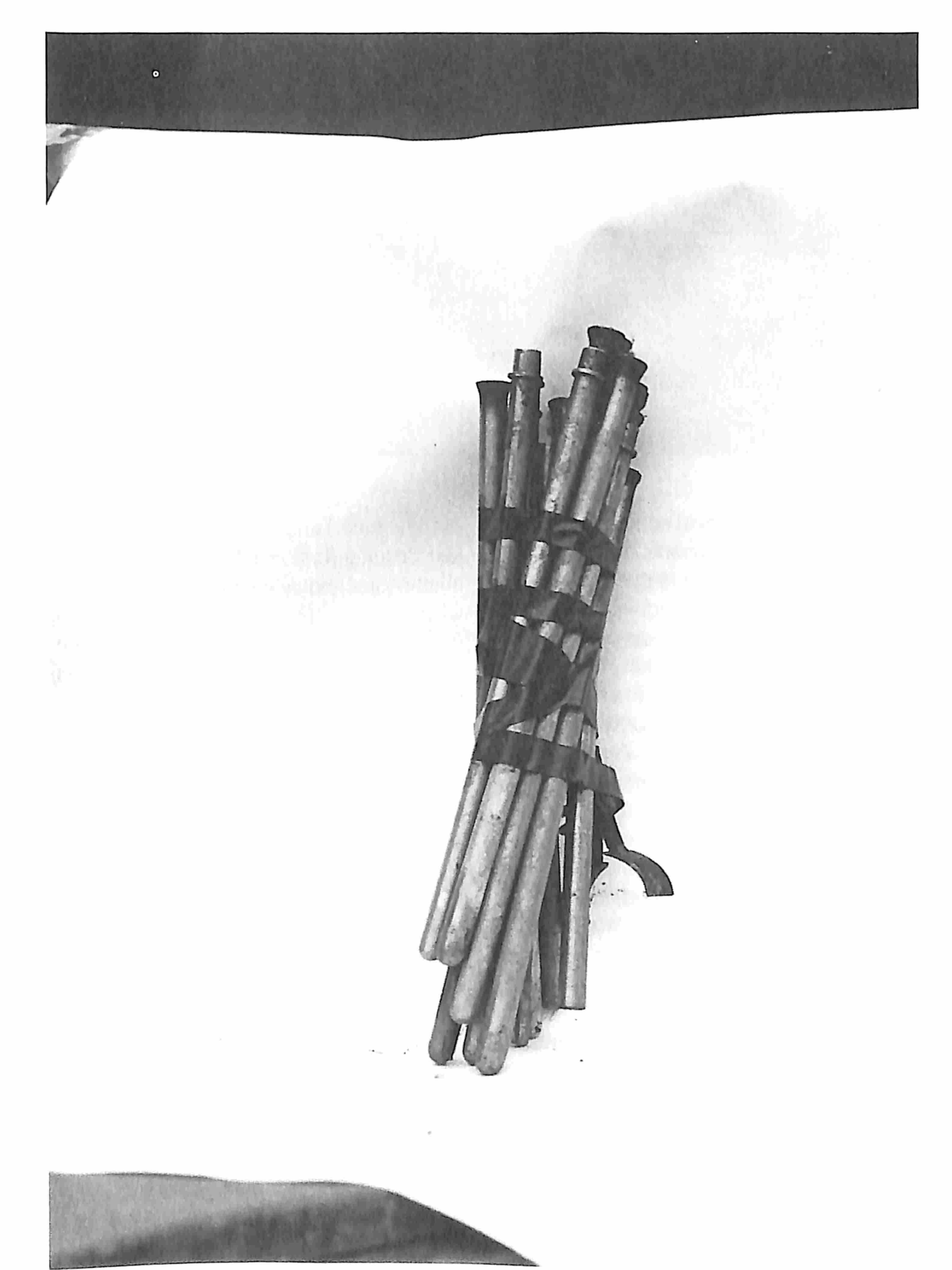
Der biopolitische Zusammenhang zeigt sich als Einsatz gesellschaftlicher Konflikte und Antagonismen, als Terrain von Herrschaft, Ausbeutung, Subjektivierung und der Kämpfe dagegen. Gegen die staatsreformistische Illusion, die die aktuellen sozialen Transformationsprozesse nur lamentierend („Sozialabbau!", „Privatisierung!") begleitet, stellt sich für eine kritisch-materialistische Gesellschaftstheorie die Aufgabe, die Kämpfe und die wirkliche Bewegung im Übergang vom sozialpolitischen Paradigma der Disziplinierung der Gesellschaft zum biopolitischen Paradigma der Kontrolle des Lebens und der Bevölkerung aufzuweisen. Schließlich geht es ihr nicht um die Schaffung von Arbeitsplätzen.

Thomas Atzert *lebt in Frankfurt und ist Redakteur von subtropen – Supplement der jungle world. Er hat Hardt/Negris Empire übersetzt und die Textsammlung „Umherschweifende Produzenten. Immaterielle Arbeit und Subversion", Berlin, 1998, herausgegeben.*

Aufgelöste Grenzen und „affektive Arbeit"

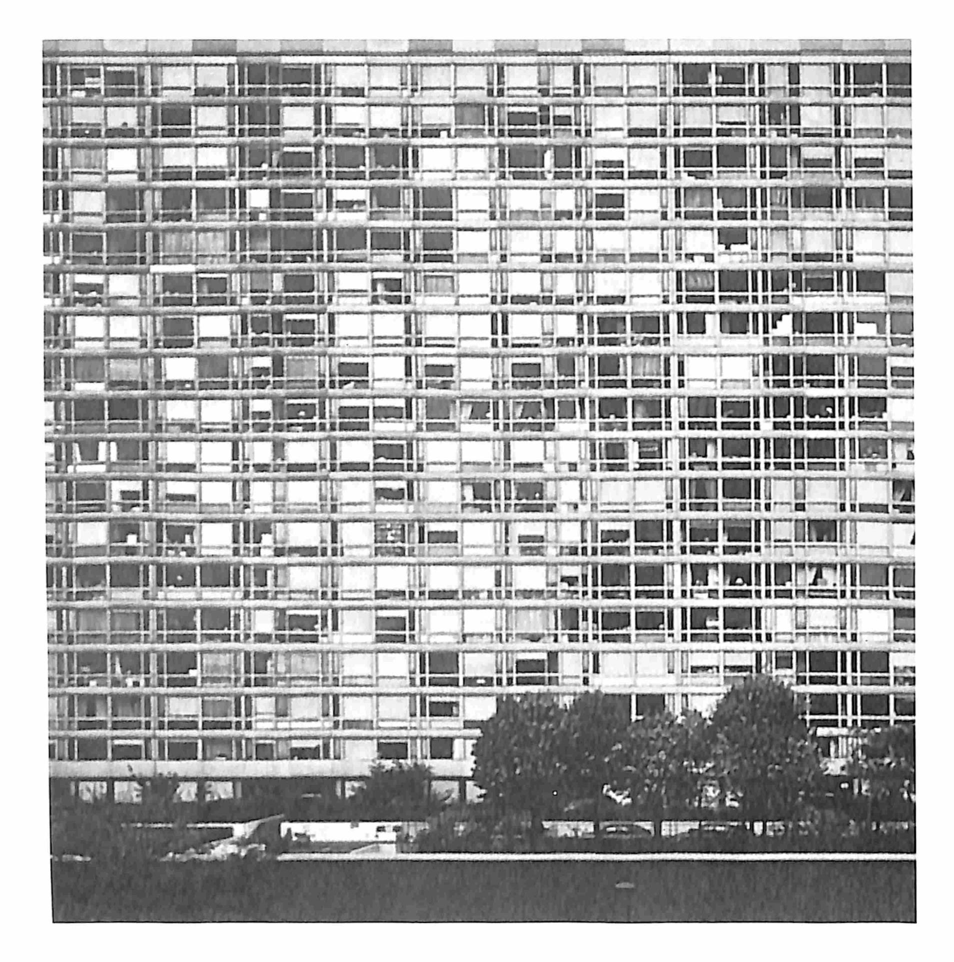
Über das Verschwinden von Reproduktionsarbeit und feministischer Kritik in *Empire*

Von Susanne Schultz



Dass großangelegte Welterklärungsmodelle – auch linke, auch poststrukturalistische, auch postoperaistische – bei Feministinnen statt Euphorie erstmal Skepsis hervorrufen, hat bekanntlich gute Gründe. Zu oft schon ist die Erfahrung gemacht worden, dass hegemonial-linkes Theoretisieren sich zwar rhetorisch gern auf feministische Begriffe bezieht (es macht sich irgendwie besser), letztlich aber unfähig bleibt, diese Begriffe und Konzepte systematisch in die eigene Perspektive einzubeziehen – was tatsächlich, unter anderem, den theoretischen Universalanspruch zwangsläufig auf das reduzierte Maß des „patrilinearen Diskurses" (Donna Haraway) zurückstutzt. In diesem Sinne gilt es zu diskutieren, welchen effektiven Nährwert die von Toni Negri und Michael Hardt aufgestellten Thesen zum Verhältnis von Erwerbs- und Reproduktionsarbeit für feministisches Denken haben.

Empire ist ein gutes Buch, um sich bestimmter Fragmente – etwa über die Veränderung von Kriegslogiken oder über die Verschiebung „imperialer" Subjektivitäten zu bedienen. Für eine feministische Theoriebildung allerdings gilt dieser anregende Charakter leider nicht. Denn eine Analyse von Geschlechterverhältnissen fehlt in diesem Werk, das immerhin Grundlagencharakter beansprucht, praktisch völlig. Gleichzeitig aber stellen die Autoren mit den Begriffen der Biopolitik, der affektiven Arbeit sowie mit der These eines veränderten Verhältnisses zwischen Produktion und Reproduktion durchaus Fragen feministischer Theoriebildung in den Mittelpunkt: ein merkwürdiger Kontrast zu deren geringen Ausarbeitung.



Ausgangspunkt für die Analyse von Arbeits- und (Re-) Produktionsverhältnissen ist in *Empire* der Begriff der Biopolitik – H/N beziehen sich dabei zunächst auf Foucault. Der Begriff der Biopolitik ist bei Foucault ein übergeordneter Begriff, der den Zusammenhang benennt zwischen der Disziplinierung einzelner Körper und der Hervorbringung und Regulierung der Bevölkerung als Objekt staatlichen Handelns (Foucault 1983). Dass Foucault dabei Sexualität als Schnittstelle zwischen Bevölkerungspolitik und der Disziplinierung einzelner Körper ins Zentrum stellt, während die modernen Regime der Fortpflanzungspolitik sowie die Vergeschlechtlichung der Körper eher unterbelichtet bleiben, ist ein Schwachpunkt seiner Biopolitik-Konzeption. Doch trotz dieser Schwächen ist das Foucaultsche Konzept der Biopolitik für die feministische Kritik an Körper- und Bevölkerungspolitik wichtig. Denn mit ihm lässt sich analysieren, wie solche Politiken einerseits als objektive, naturwissenschaftliche Fragen des Lebens verhandelt werden und doch andererseits im Zentrum der Genealogie moderner Staatlichkeit stehen. Der Begriff der Biopolitik verdeutlicht außerdem, warum es einen unproblematischen positiven Rückbezug auf Natürlichkeit oder körperliche Integrität nicht geben kann.

Mit dem Begriff der „biopolitischen Produktivität" dehnen H/N nun das Objekt der Biomacht auf das ganze soziale Leben aus. Sie denken biopolitische Produktivität dabei als Netzwerk ohne Zentrum, und der Begriff verschmilzt außerdem mit ihrer These, kapitalistische Produktivität lasse sich heute nicht mehr auf die Sphäre der Lohnarbeit reduzieren. Die bei H/N grundlegende Unbestimmtheit, inwiefern die allumfassenden Produktivkräfte emanzipatorisches Potential der „Menge" oder von Netzwerken der Macht durchzogen sind, betrifft auch den Begriff der Biomacht. Die Formel Kontrollgesellschaft-entspricht-Biomacht-entspricht-den-neuen-Produktivkräften-entspricht-dem-Ganzen-des-sozialen-Lebens schließt sich zu einem Zirkel. Fragen nach einem sich historisch ändernden Lebensbegriff und dessen Bedeutung für biotechnologische, medizinische, demographische oder eugenische Politiken bleiben so ungestellt.

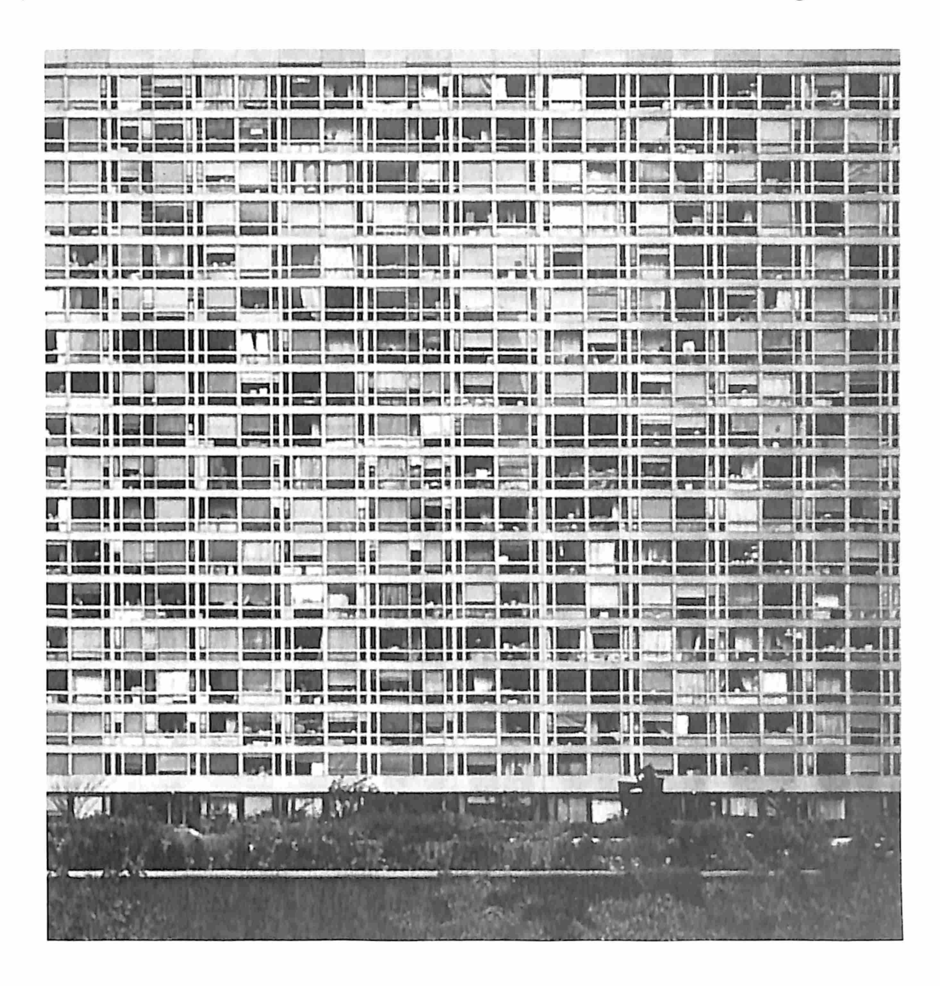
Biopolitik: das ganze Leben

In der Figur des/der immateriellen ArbeiterIn konkretisieren H/N ihre materialistische Ontologie der biopolitischen Produktivität in der Phase der Postmoderne. Sie entwerfen damit eine Anthropologie der Postmoderne, in der sich der Mensch auf spezifische, nämlich kybernetische, von Computertechnologien hergeleitete Weise selbst erschafft (Empire, S. 300). Dabei beziehen sie sich u.a. auf die feministische Theoretikerin Donna Haraway und deren Konzept des „Cyborgs". Bloß ist das bei Haraway ein ganz anderes als bei H/N. Sie entwirft den Cyborg als ironische, und nicht unschuldige Form einer situierten, in die spezifischen, aktuellen Diskurse über Technologien und Leben eingreifenden Technologie*kritik*. H/N tendieren dagegen eher dazu, mit ihrer Emphase produktiver Körperlichkeit und Hybridisierung von Mensch und Maschine den alten sozialistischen Glauben an die mögliche „neue Verwendung der Maschinen und Technologien", an ihre einfache Umnutzbarkeit wiederzubeleben (411) – eine Tendenz, die durch den starken Bezug auf Informations- und Kommunikationstechnologien in *Empire* bestärkt wird. Im Gegensatz dazu wird sich mit Biotechnologien und z.B. deren Verstrickungen in eugenische Selektionsmechanismen leider nicht beschäftigt.

H/N erweitern mit dem Begriff der affektiven Arbeit Lazzaratos Konzept der immateriellen Arbeit. Die These von der immateriellen Arbeit besagt, dass der Postfordismus durch die vor allem qualitativ gedachte Vorherrschaft neuer Arbeitsverhältnisse im Dienstleistungssektor geprägt ist. Diese revolutionierten auch die anderen, nun als nachgeordnet gedachten Sektoren der Ökonomie. Bei Lazzarato stehen dabei vor allem die Aspekte der Information und der Kommunikation im Zentrum der Analyse. H/N erweitern die Analyse der immateriellen Arbeit in *Empire* um einen dritten Aspekt, eben den der affektiven Arbeit.

Mit dem Begriff der affektiven Arbeit können die neuen Produktivkräfte nunmehr als ganzheitlich konstruiert werden;

sie betreffen das ganze soziale Leben. „Gerade dadurch, dass Intelligenz und Affekt (oder genauer: der Geist in gleicher Weise wie der Körper) zu primären Produktionskräften werden, fallen Produktion und Leben überall dort, wo sie wirksam werden, zusammen; denn Leben ist nichts anderes als die Produktion und Reproduktion eines Sets von Körper und Geist." (373) Während die informationellen und kommunikativen Aspekte der immateriellen Arbeit von dem Modell des Computers abgeleitet werden, beanspruchen H/N, mit affektiver Arbeit das zu meinen, „was in feministischen Untersuchungen zur ‚Frauenarbeit' als ‚Arbeit am körperlichen Befinden' bezeichnet wird"(304). Obwohl sie affektive Arbeit zwar nicht als die von Frauen geleistete Arbeit, sondern als Element jeder immateriellen Arbeit beschreiben, bleiben traditionelle Zuschreibungen geschlechtsspezifischer Arbeitsteilung in merkwürdiger Weise lebendig.



Neue (affektive) Arbeit, alte Dualismen

Denn erstens werden die Zuordnungen zwischen intellektueller und emotionaler Arbeit klar verteilt. Auf der einen Seite stehen dem Geist zugeordneten Tätigkeiten, die auch als „symbolisch-analytische Dienstleistungen" zusammengefasst werden und deren Aufgabengebiete, die „Problemerkennung, Problemlösung und ‚strategische Makleraktivitäten'" umfassen. Auf der anderen Seite betonen die Autoren die Körperlichkeit und Emotionalität in personen-bezogenen Dienstleistungen oder in der Produktion von Affekten in „virtuellen Kontakten", etwa in der Unterhaltungsindustrie. Dabei blenden sie den strategischen, analytischen und problemlösenden Aspekt dieser Arbeiten aus. Zudem wird affektive Arbeit letztlich als nicht-verdinglichte, nicht-instrumentalisierte Tätigkeit gedacht, wobei „zwischenmenschliche Kontakte" als egalitär und gemeinschaftlich, als nicht-hierarchisch vorgestellt werden. So avanciert affektive Arbeit ins Zentrum des kommunistischen Potentials der Biomacht: „Affektive Arbeit produziert soziale Netzwerke, Formen der Gemeinschaftlichkeit, der Biomacht." (304)

So schreiben H/N mit dieser vagen Verortung des utopischen Potenzials der neuen Produktivkräfte letztendlich eine lange Tradition linker Idealisierung von Frauenarbeit und Reproduktionsarbeit als Ort der Nicht-Entfremdung und Herrschaftsfreiheit fort. Der Diener, den sie feministischer Theoriebildung zu diesen Fragen (sowieso nur in einer Fußnote) erweisen, ist angesichts dieser Konzeption wohl eher als ein gentleman-likes Abwimmeln feministischer Kritik zu verstehen.

Auf den ersten Blick sieht es so aus, als ob sich H/N zudem bei der affektiven Arbeit in klassisch-linker Manier einzig mit bezahlter Arbeit, also mit „affektiven Aspekten" von *Erwerbs*arbeit beschäftigen. So beziehen sich die wenigen deskriptiven Elemente, mit denen H/N den Begriff der affektiven Arbeit ausfüllen auf alte wie neuere Dienstleistungssektoren (Gesundheitsdienste, Werbebranche etc). Kein Wunder: Linke Theoretiker neigen dazu, sich erst dann mit Tätigkeiten zu beschäftigen, die im Rahmen der geschlechtsspezifischen Arbeitsteilung Frauen zugeschrieben werden, wenn diese im Erwerbsarbeitssektor auftauchen und deswegen sozusagen gezwungenermaßen in Kapitalismusanalysen eingehen müssen.

Allerdings ist es zu einfach, *Empire* eine *Zentriertheit* auf die Erwerbsarbeit vorzuwerfen. Denn behauptet wird, dass alle Tätigkeiten, die bisher dem Reproduktionsbereich zugeordnet wurden, durch die neuen Arbeitsverhältnisse in die kapitalistische Produktivität eingehen, und eine Trennung zwischen Produktion und Reproduktion folglich unsinnig geworden ist. Die Produktivkräfte „durchziehen und konstituieren unmittelbar nicht nur die Produktion, sondern auch den gesamten Bereich der Reproduktion. Biomacht wird zum Agenten der Produktion, wenn der gesamte Reproduktionszusammenhang kapitalistischen Regeln unterworfen ist, d.h. wenn Reproduktion und die sie bestimmenden lebendigen Beziehungen selbst unmittelbar produktiv werden." (372)

Hier könnte man sich erinnert fühlen an feministische Theoretikerinnen wie z. B. Frigga Haug, die Geschlechterverhältnisse *als* Produktionsverhältnisse analysieren, oder auch an einen feministischen Arbeitsbegriff, der die historische Genese von gesellschaftlich als notwendig erachteten Tätigkeiten nicht auf die Tauschwertproduktion begrenzt. In eine ähnliche Richtung scheint auch H/Ns Forderung zu zielen, neue Frauenbewegungen nicht, wie in der neuen sozialen Bewegungsforschung üblich, als kulturelle, spezifische, oder als ökonomisch nachgeordnete Kämpfe in der „Reproduktionssphäre", sondern als unmittelbar ökonomische zu untersuchen. (285)

Grenzauflösungen als theoretische Vermeidungsstrategien

Will man diesem Anspruch aber tatsächlich gerecht werden, müsste man die *Organisation der Grenze* zwischen bezahlter und unbezahlter Arbeit selbst ins Zentrum einer Kritik der politischen Ökonomie rücken – als Grundlage, auf der die Verschiebungen dieser Grenze überhaupt erst verstanden werden können. Die These von der Auflösung dieser Grenze dient dagegen eher dazu, sich mit ihr nicht mehr beschäftigen zu müssen: Sie wird historisches Relikt, ein Objekt anachronistisch angelegter Untersuchungen. Als Grenze taucht sie so bei H/N nur noch in der Unterscheidung zwischen direkten und indirekten Formen kapitalistischer Ausbeutung auf (66), was auch als vager Hinweis gelesen werden kann auf die lange Debatte darum, ob und inwiefern Hausarbeit Mehrwert schaffend ist oder nicht, zu der H/N wiederum aber keinerlei Stellung beziehen. Jedenfalls wird mit der schlichten These von der Auflösung der Grenzziehungen jeder Versuch unmöglich, die durch diese Grenze produzierten Hierarchisierungen zu kritisieren.

Was wiederum nicht heißt, dass sich die Grenze zwischen Produktion und Reproduktion nicht tatsächlich verschiebt. Besonders deutlich werden diese Verschiebungen, wenn hegemoniale Modelle „weiblicher" Erwerbsarbeit in den Blick rücken, wie es das attraktive Modell der berufstätigen, in Kultur-, Finanz- oder Werbebranchen tätigen, „erfolgreichen" Frau nahelegt. *Empire* thematisiert richtig, wie Qualifikationen, die in der sogenannten Freizeit, in kulturellen und politischen Gruppen oder auch in privater Beziehungsarbeit in zu verwertende Arbeitsprozesse einfließen. Auch werden die Grenzen zwischen Arbeits- und Freizeit durch flexiblere Arbeitszeiten beweglicher, und sicherlich hat das Hausfrauenmodell als hegemoniales Modell fordistischer Weiblichkeit ausgedient, (wobei es sowieso für viele Frauen nie Realität war). Doch angesichts all dieser Verschiebungen sollte nicht aus dem Blick geraten, dass die Grenzen in signifikant unterschiedlichen Weisen verschoben werden. So steht dem Zugang von Frauen zum Arbeitsmarkt ein extrem stabiles Modell der geschlechtsspezifischen Arbeitsteilung in der sogenannten Reproduktionsarbeit etwa bei der Betreuung von Kindern oder der Pflege von Familienangehörigen gegenüber – genannt sei einmal mehr das Beispiel, dass nur 1,5% aller Leute, die Erziehungsurlaub in Deutschland beantragen, Männer sind. Das Modell der Verschmelzung von Produktion und Reproduktion bildet insofern weniger die Realität von Arbeitsverhältnissen ab, als vielmehr ein bestimmtes zunehmend hegemoniales Bild weiblicher Subjektivität, in dem die Reproduktionsarbeit in den Nischen des neoliberalen Patchworkalltags verschwindet.

Auch die Delegation von Reproduktionsarbeiten an unterprivilegierte Frauen, insbesondere Migrantinnen, ist sicherlich als Verschiebung der Grenze zwischen Produktion und Reproduktion zu fassen. Dabei geht es aber eben nicht um eine tendenzielle Auflösung von (unbezahlter) Reproduktionsarbeit. Denn zum einen basiert die extreme soziale und finanzielle Abwertung dieser Arbeit darauf, dass sie nicht als qualifizierte Arbeit gilt, sondern als etwas, was Mädchen und Frauen quasi natürlich ansozialisiert ist. Auch strukturell bleibt sie in der Nähe zur unbezahlten Arbeit, was die extreme Flexibilität von Arbeitszeiten und Arbeitsinhalten und die Mechanismen emotionaler Abhängigkeit und familiärer Loyalitäten angeht. Von einer Verallgemeinerung dieses Modells kann davon abgesehen erst recht keine Rede sein: Schließlich ist die allgemeinere Etablierung des Hausangestelltenmodells nur durch hohe Lohndifferenzen möglich; es schließt sich logisch aus, dass sich eine Hausangestellte für ihre eigene Reproduktion selbst wiederum eine Hausangestellte bezahlt. Die These einer abnehmenden Bedeutung der Trennung zwischen Produktion und Reproduktion ist schließlich außerdem absurd, wenn man bedenkt, dass neoliberale Politiken öffentliche Dienstleistungen wie Kindergärten oder Gesundheitsversorgung abbauen und damit Reproduktionsarbeit zunehmend (re)privatisieren, indem unbezahlte Frauenarbeit diese Prozesse auffangen muss.

Die Frage, *wie* die weiter unbezahlte Reproduktionsarbeit organisiert wird, stellt sich aber nicht mehr, wenn ihr Verschwinden einfach stillschweigend vorausgesetzt wird – wie etwa in *Empire*. Statt von einer Auflösung der Grenze zwischen Produktion und Reproduktion zu sprechen, wäre es deshalb wesentlich sinnvoller, die Umstrukturierung Reproduktionsarbeit über Arbeitsteilungen entlang der Kategorien „race, class, gender" auf internationaler Ebene zu analysieren. Nur damit wäre ein materialistischer Zugang zur „Produktion von Leben" möglich, wie ihn H/N zwar beanspruchen, aber nicht ausfüllen. Weil *Empire* keine Ansatzpunkte für eine Kritik der politischen Ökonomie der Geschlechterordnungen anbietet, muss es den Anspruch, herrschende Subjektivitätsmodelle zu unterlaufen, zwangsläufig verfehlen.

Literatur:

Foucault, Michel: Leben machen und sterben lassen. Die Geburt des Rassismus in: Sebastian Reinfeldt u.a.; Bio-Macht, DISS-Texte Nr. 25, Duisburg 1992

Foucault, Michel: Der Wille zum Wissen. Sexualität und Wahrheit 1, Frankfurt a.M. 1983

Haraway. Donna: Die Neuerfindung der Natur. Primaten, Cyborgs und Frauen, Frankfurt a.M. 1995

Hardt, Michael; Negir, Toni: Empire, Frankfurt/M. 2002.

Haug, Frigga: Zur Theorie der Geschlechterverhältnisse in: Argument, Nr. 243, 2001, S. 761-787

Lazzarato, Maurizio: Immaterielle Arbeit. Gesellschaftliche Tätigkeit unter Bedingungen des Postfordismus, in Atzert, Thomas (Hg.): Umherschweifende Produzenten. Immaterielle Arbeit und Subversion, Berlin, S. 39-52

Susanne Schultz *lebt in Berlin, macht Politik bei Respect – Europäisches Netzwerk für migrantische HausarbeiterInnen – und schreibt aus feministischer Perspektive über Bevölkerungspolitik. Eine längere Fassung ihres Artikels erscheint demnächst bei Argument.*

Wie versprochen als +++ Fortsetzung aus *fantômas* 1/2002 +++ in mit Bedacht und Sorgfalt ausgewählten Fragmenten +++ Juve contre Fantômas (1911) +++ um lord benthams verschwinden aufzuklären +++ kehrt juve nach paris zurück +++ im apartment eines gewissen gurn +++ vertrauter des lords, liebhaber der lady bentham +++ stößt er auf die leiche des lord +++ in einem reisekoffer verstaut +++

Alle Unklarheiten beseitigt

Empire und die Widersprüche der „immateriellen Arbeit"

Von Dirk Hauer

Soviel Veränderung war schon lange nicht mehr. Veränderung in den Arbeitsprozessen. Ein ganzes Arsenal von Maßnahmen wurde in den Betrieben der old und der new economy in Anschlag gebracht um die Renitenz der Beschäftigten zu befrieden und die Ausbeutung zu steigern. Strategien die an realen Bedürfnissen der ArbeiterInnen ansetzen. Zugegeben eine schwierige Gemengelage.

Die (postmoderne) Linke liebt die Übersichtlichkeit. Die Linke liebt auch das Neue, das Sensationelle, den wohlklingenden Begriff. Am meisten liebt die Linke die Kombination von beidem, die übersichtliche und eindeutige Abfolge von Modellen und Stadien, festgehalten in schillernden Wortschöpfungen: Vom Fordismus zum Postfordismus, von der Moderne zur Postmoderne, vom Imperialismus zum Empire. Oder: von der Disziplinar- zur Kontrollgesellschaft, vom Massenarbeiter zur Multitude. Die Dynamik, Zerbrechlichkeit, Komplexität und Widersprüchlichkeit gesellschaftlicher Beziehungen und Kämpfe verschwinden hinter dem Schematismus von „Phasen" und Paradigmen. Die schönen linken Kategorien machen die Welt klar und eindeutig, auch dort, wo in Anlehnung an den Operaismus viel von Klassenkampf und Subjektivität die Rede ist: In *Empire* lösen Negri und Hardt das gesellschaftliche Verhältnis, was man Kapital nennt, tendenziell in zwei gegenüberstehende und unvermittelte Pole auf: Hier das Kapital, das „Empire" – dort die immaterielle Arbeit, die Multitude. Vermittlung, gegenseitige Durchdringung, die lebendige Arbeit als Motor und Teil des Kapitalverhältnisses, das Kapitalverhältnis in uns – dies alles kommt in dieser Sichtweise zu kurz. Klassenkampf wird zum Kampf zweier „reiner Subjekte", zum Kampf der Titanen (1).

Bei soviel Reinheit und Klarheit wird ein angemessenes Verständnis der Gebrochenheit von Subjektivität nicht erreicht. Subjektivität hat immer einen Doppelcharakter: Einmal „freie Subjektivität" als Zentrum der Initiative, als UrheberIn und VerantwortlicheR eigener Handlungen. Zum anderen aber auch die Subjektivität des unterworfenen Wesens als freiwillige Anerkennung der Unterwerfung. Subjektivität und auch Befreiungssubjektivität ist daher nie „rein". Worum es also eigentlich gehen müßte, ist die Analyse des Prozesses, in dem die „zusammengesetze Subjektivität" immer wieder produziert wird. Es ist sicher richtig, diesen Prozess im Kampf um die Verwertung lebendiger Arbeit zu verorten, doch Ausbeutung, Unterwerfung, Kontrolle und Auflehnung sehen in den Niederungen der Büros und Fabriken, der Klitschen und privaten Arbeitszimmer sehr viel komplexer und widersprüchlicher aus, als es die Theoretiker der „immateriellen Arbeit" suggerieren.

In *Empire* ist viel von „Autonomie" und von „sozialen und kommunikativen Fähigkeiten" die Rede. Doch was ist damit gemeint? „Autonomie" und „Kommunikation" besaßen auch die BandarbeiterInnen in den „fordistischen" Fabriken bzw. sie haben sie sich in ihren Kämpfen gegen die Zumutungen der Arbeit erobert. Allerdings handelte es sich hier um eine „Autonomie des Widerstandes", und alle Anstrengungen der kapitalistischen Arbeitswissenschaft und der Reorganisation der Kontrolle in den Betrieben zielte darauf, diese Autonomie umzudrehen, sie im Interesse der Mehrwertproduktion zu instrumentalisieren und zu einer „Autonomie der Unterwerfung" zu machen. Die neuen Organisations- und Kontrollstrategien, die sich hinter Begriffen wie „Arbeitskraftunternehmer", „Aktivierung", „Selbstverwertung" etc. verbergen, stehen für eine solche Instrumentalisierung.

Arbeiten zu jeder Zeit

IBM, einer der größten IT-Konzerne der Welt, schafft die Stempeluhr ab. Angestellte arbeiten nunmehr ohne Zeitkontrolle, sie können die Arbeit flexibel und selbstbestimmt den Rhythmen der Projektabfolge anpassen. Der Zugewinn an Autonomie in der Arbeit schlägt sich in einer zügellosen Entgrenzung der Arbeit nieder: Bis zur körperlichen und psychischen Schmerzgrenze wird die Unterwerfung unter die Arbeit selbstbestimmt ausgeweitet. Immer öfter reagieren die Beschäftigten mit psychosomatischen Erkrankungen, mit Zusammenbrüchen oder auch mit regelrechtem Suchtverhalten. Quer durch alle Branchen und unabhängig von der Betriebsgröße gibt es diese Phänomene der entgrenzten (Projekt)Arbeit - in der sozialen Arbeit wie im mittelständischen Anlagenbau. Unter dem Schlagwort „Glissmann-Debatte" hat das Beispiel IBM bei Betriebsräten und Gewerkschaften eine lebhafte Diskussion um „den Unternehmer im eigenen Kopf" ausgelöst, über die Ablösung der externen Kontrolle durch die verinnerlichte Kontrolle, sowie über die Frage nach einer Re-Regulierung von Arbeitszeiten. (2)

Die Abschaffung der externen Zeiterfassung bei IBM bringt ein Phänomen auf den Punkt, das geradezu idealtypisch für die indirekte Kontrolle der Ausbeutung ist. Im Kopf der Arbeiterin/Angestellten ist diese Unternehmerin und Kundin zugleich mit erheblichen Konsequenzen. Nicht nur, dass ein klarer ArbeiterInnenstandpunkt nicht mehr so ohne weiteres definiert werden kann. Die Verinnerlichung der betriebswirtschaftlichen Effizienzlogik führt zu einer Unterwerfung unter diese Logik, bei der die freiwillige Ausweitung der Arbeitszeit das offensichtlichste Phänomen ist.

Kontrolle? Kontrolle!

Doch die „indirekte Steuerung" bei IBM ist keineswegs zum durchgängigen Modell der Arbeitsorganisation geworden. Zum einen sind die Elemente der internalisierten Kontrolle keineswegs so neu, wie die Experimente mit der Gruppenarbeit in der Automobilindustrie gezeigt haben. Zum anderen wird die indirekte Steuerung bei Bedarf auch durchaus wieder zurückgenommen: In der Automobilindustrie sind die (teilautonomen) Gruppen inzwischen weitgehend sinnentleert bzw. in eine Form des „Hypertaylorismus" umgewandelt worden. (3) In nahezu allen Unternehmen existieren aufgepeppte tayloristische Kontrolltechniken weiter. In der Realität gibt es ein vielfältiges Mix der verschiedenen Kontrollmechanismen. Die vielbeschworene „fraktale Fabrik" mit ArbeiterInnen, die sich als „ArbeitskraftunternehmerInnen" verhalten ist eher ein Szenario als ein tatsächlich durchgesetztes neues „Arbeitsregime".

In den letzten Jahren galt vor allem die „New Economy" als Flagschiff einer neuen Ideologie der Arbeit und einer Unternehmenskultur mit flachen Hierarchien und selbstbestimmter Flexibilität. Dabei wurde immer übersehen, dass diese Branche keineswegs homogen ist. Neben traditionellen, regulierten Firmen wie Siemens, IBM oder den großen Verlagshäusern stehen die Start Ups des Internets oder die Call Center, die wie Pilze aus dem Boden schießen. Auch wenn die Proletarierin von heute hinter einem Rechner sitzt und Daten verarbeitet oder programmiert, so wird in einem großen, gewerkschaftlich organisierten und regulierten Verlagshaus anders gearbeitet als in einer kleinen Internetbude oder einem Call Center.

Selbst in den „In-Betrieben", den Internetklitschen, war die Realtät der „schönen neuen Arbeitswelt" immer gebrochen. Die Verschmelzung von deregulierter Arbeit und modernem Lifestyle in den kleinen Internet-Klitschen war und ist in erheblichem Maße auf junge, sozial ungebundene Menschen zwischen 25 und 35 beschränkt. Nur sie waren und sind überhaupt in der Lage 50, 60 oder gar 80 Stunden in der Woche zu arbeiten. Freiwillig und mit fanatischer Begeisterung. Und auch hier gab und gibt es immer die zwei Seiten der Subjektivität: Die freiwillige Unterwerfung unter solche Arbeitsbedingungen einschließlich einer brutalen Rücksichtslosigkeit gegenüber Schwächeren, wie auch die innere Emigration oder die Kündigung als Reaktion auf zu geringe Bezahlung, auf das Gefühl, übergangen worden zu sein oder auf den Einzug „traditioneller", normaler Betriebsorganisationen. (4) Spätestens mit der Dauerkrise des Neuen Marktes ist der Lack der IT-Firmen arg abgeblättert. Auch jüngere Beschäftigte lernen inzwischen durchaus den Wert regulierter Arbeitsverhältnisse und organisierter Interessensvertretung schätzen.

Ade du Massenarbeiter

Es ist heute alles andere als einfach, eindeutige Aussagen oder auch nur dominierende Trends zum Formwandel der Arbeit auszumachen. Eine Schwierigkeit, die nicht zuletzt auch daher rührt, dass nur zu leicht ideologische Begleitmusik für bare Münze oder für ein bereits durchgesetztes Modell gehalten wird. So wenig eindeutig die Neuorganisation der Ausbeutung und ihrer Kontrolle faktisch ist, so diffus das Verhältnis von „freier" und „unterworfener" Subjektivität, so unklar ist, ob sich ein neuer politisch dominierender Typ von „proletarischer Zentralfigur" herausbildet, der in seinem Arbeits- und Widerstandsverhalten alte Figuren wie z.B. den „fordistischen Massenarbeiter" ablöst. Der Prozess der Neuzusammensetzung der ArbeiterInnenklasse ist weder auf die IT-Branche noch auf die traditionelle Industriearbeit beschränkt. Er findet überall statt, hat spezifische Ausformungen, aber keinen privilegierten Ort. Weder ein neues „Arbeitsregime" noch eine neue dominante politische Figur ist in Sicht.

Die neuen Managementtechniken (wie im übrigen auch die Entwicklung des Sozialstaates zum „aktivierenden Staat") sind eine Antwort von oben auf Bedürfnisse, Ansprüche, Erwartungen und renitente Verhaltensweisen, mit denen sich ArbeiterInnen gegen die Art und Weise gewehrt haben, wie ihre Arbeitskraft verwertet wurde. Das macht allerdings eine emanzipatorische Antwort nicht leichter. Sicherlich ist es relativ einfach, die ideologischen Jubelarien über Autonomie, Selbstbestimmung, kommunikative Kompetenz und Kreativität zurückzuweisen. Dennoch kann es kein Zurück zur „fordistischen Arbeit", zum Taylorismus, zu bürokratisierten Hierachien usw. geben. So sehr der Wunsch nach einer Regulierung der Arbeitszeiten sowohl in den Internet-Klitschen wie bei IBM existiert, es ist nicht der Wunsch, in Zukunft weniger flexibel zu arbeiten, die Stechuhr wieder einzuführen oder weniger eigenständig „seine" Projekte zu bearbeiten. Die selbstbestimmte Unterwerfung unter die Verwertungslogik ist eben auch Ausdruck realer Bedürfnisse von ArbeiterInnen und Angestellten. Dass diese im Sinne der Verwertungslogik aufgegriffen und umgedreht werden können, spricht nicht gegen diese Bedürfnisse, sondern gegen ihre Begrenztheit. Es ist das alte Lied: Autonomie gegen Verwertung wie Autonomie als freiwillige Unterwerfung durchdringen die Individuen. Es ist halt nicht so einfach mit der „(Befreiungs-)Subjektivität".

Anmerkungen:

1) John Holloway: „Die Welt verändern, ohne die Macht zu erlangen", insbes. Kap. 9, Münster 2002
2) Klaus Pickshaus u.a.: „Arbeiten ohne Ende. Neue Arbeitsverhältnisse und gewerkschaftliche Arbeitspolitik", Hamburg 2001
3) Mag Wompel: „Lean Production und Gruppenarbeit. Über späte und doch unzureichende Einsichten", in *Z. Zeitschrift Marxistische Erneuerung*, Nr. 38/Juni 1999
4) „Kulturloser Rockerhaufen. Aus dem Innenleben der New Economy", in: ak - analyse & kritik. Zeitung für linke Debatte und Praxis, Nr. 446 vom 18.01.2001

***Dirk Hauer** lebt in Hamburg und ist aktiv in der Gruppe Blauer Montag; sein Text beruht auf Diskussionen, die dort seit 3-4 Jahren geführt werden. In der nächsten Ausgabe der Zeitschrift Argument publiziert die Gruppe einen Beitrag zu Arbeitskraftunternehmer, Ich-AG und „aktivierender Sozialstaat". Empire und die neuen Hierarchien des Arbeitsmarktes.*

Glossar: *Who is who and what is what* in Sachen Biopolitik?

Agamben, Giorgio lehrt Philosphie in Verona. Herausgeber der italienischen Ausgabe der Werke Walter Benjamins. Studierte u.a. bei Martin Heidegger. Auf deutsch erschienen zuletzt *Mittel ohne Zweck* (2001) und →*Homo Sacer* (2002). Darin greift A. →Foucaults Konzept von Biopolitik auf und will es dorthin führen, wohin F. nach Meinung von A. hätte gelangen müssen: zu einer Totalitarismus-Analyse aus der Perspektive von Biopolitik, die den Holocaust systematisch einbezieht. In Auseinandersetzung mit der Souveränitätstheorie Carl Schmitts entwickelt A. ein Konzept des „Ausnahmezustandes", der in modernen (Rechts-)Staaten implizit zur Regel wird und mit der Figur des →Homo Sacer korrespondiert.

Butler, Judith lehrt vergleichende Literaturwissenschaft und Rhetorik in Berkeley, Kalifornien. Gilt als akademischer Superstar der 90er; von einigen verehrt, von anderen gehasst, von vielen nicht verstanden. Ihr einflussreichstes Buch *Gender Trouble* (1990) demontierte den Mythos von der großen feministischen Familie ebenso wie den Glauben an die Natürlichkeit von Zweigeschlechtlichkeit und Heterosexualität. Entwickelt ihre Analysen von Geschlecht, Identität und Macht u.a. in Auseinandersetzung mit den Schriften →Foucaults. Ziel ihrer neueren Veröffentlichungen *Hass spricht* (1997) und *Psyche der Macht* (2001) ist der Entwurf einer Theorie sprachlicher Handlungsmacht, den sie u.a. ausgehend von dem Subjekt- und Ideologiekonzept Louis Althussers entwickelt.

Cyborg ist ein „ironischer, politischer Mythos", den die feministische Wissenschaftlerin Donna Haraway erzählt; ein Mythos, der hegemoniale Subjektentwürfe parodisiert und ironisiert. Eine C. ist ein Hybrid aus Maschine und Organismus; sie hat keine Identität, ist an „natürlicher" Fortpflanzung nicht interessiert, dafür umso mehr an Technoscience. Sie ist Geschöpf einer „Post-Gender-Welt" und bewegt sich auf einem Feld von Biopolitik, von dem, wie Haraway sagt, Foucault nur träumen konnte. C.s ignorieren Spaltungen von Natur/Kultur, Technik/Leben, Produktion/Reproduktion, Mensch/Maschine, Mann/Frau etc., ohne ein stabiles Alternativmodell zu bieten. Zwar stammen sie von Militarismus, patriarchalem Kapitalismus und Staatssozialismus ab, glücklicherweise aber interessieren sie Väter und Abstammung nicht. C.s halten nichts von totalisierenden Theorien und praktizieren eine anti-wissenschaftliche Metaphysik, die die Dämonisierung der Technologie zurückweist und statt dessen Verantwortung übernimmt für die sozialen Beziehungen, die durch gesellschaftliche Technologieverhältnisse strukturiert werden.



Deleuze, Gilles/Guattari, Félix machten mit dem Buch *Anti-Ödipus. Kapitalismus und Schizophrenie I* Anfang der 70er Jahre Furore. Guattari war Schüler des bekannten Psychoanalytikers Lacan und arbeitete in einer Klinik. Deleuze lehrte Philosophie an der Universität Paris-Vicennes. An dem Buch scheiden sich bis heute die Geister. Der Nachfolgeband *Tausend Plateaus* ist neben dem *Kapital* von Marx für das Verständnis von *Empire* entscheidend. Beide sind Vertreter einer nietzscheanischen Linken, die gegen die festgefahrenen Glaubenssätze der Traditionslinken und deren Hegelianismus rebellieren. Ihnen geht es nicht darum, einen kanonisierbaren Sinngehalt herauszuarbeiten, sondern darum, neue Perspektiven zu eröffnen, indem sie das Verdrängte und Ambivalente eines jeden Textes betonen. Stellen jede Art von fester Grenze in Frage. Wichtige Begriffe sind: Dezentrierung, Dekodierung und Deterritorialisierung. Diese „De-s" schließen aber immer auch neue „Re-s" mit ein.

Disziplin ist nach →Foucault eine Machttechnologie, die im 18. Jahrhundert aufkommt. Sie nimmt den individuellen Körper ins Visier und steuert seine Wahrnehmung, sein Verhalten und seine Gewohnheiten. Ihr Ziel ist die optimale Abrichtung und zugleich optimale Kontrolle, wobei sie auf unmittelbaren physischen Zwang und Unterwerfung verzichten kann. Optimal umgesetzt wurde das Disziplinarprinzip in dem von Jeremy Bentham 1787 konzipierten Panoptikum: ein Gefängnis, bestehend aus einem ringförmigen äußeren Gebäude, das um einen Turm herumgebaut ist. In dem äußeren Ring befinden sich Einzelzellen, die vom Turm aus vollständig einsehbar sind. Die Gefangenen sind deshalb ständig sichtbar, können aber weder ihre Wächter noch ihre Mitgefangenen sehen. Damit wird die dauernde Fremdkontrolle im Prinzip überflüssig, weil die Gefangenen die Überwachung an sich selbst ausüben. Das panoptische Prinzip kommt auch in anderen Disziplinarinstitutionen wie Schulen, Fabriken, Krankenhäusern etc. zum Einsatz. Nach Ansicht z.B. von →Deleuze hat die →Kontrollgesellschaft inzwischen die Disziplinargesellschaft abgelöst. Foucault entwickelt das Konzept der D. v.a. in *Überwachen und Strafen* (1975).

Empire ist nach →Negri/Hardt eine neue Form der Souveränität, eine neue Logik und Struktur der Herrschaft in der Epoche der Globalisierung der kapitalistischen Produktion und Zirkulation. Herrschaft erfolgt nicht mehr durch Vereinheitlichung und Homogenisierung wie in der Disziplinargesellschaft, sondern durch die Kontrolle der Differenzen. Die Gesellschaft des E. ist deshalb eine →Kontrollgesellschaft. Entscheidendes Charakteristikum des E. ist, dass es in ihm kein Außen mehr gibt. So löst das E. z.B. den Imperialismus ab. Das E. ist Folge der vergangenen Kämpfe. Im E. gibt es kein vereinheitlichendes Zentrum mehr, auch wenn es natürlich weiterhin Hierarchien gibt. Festgelegte Grenzziehungen und Schranken, wie der Nationalstaat oder die Fabrik, verlieren an Bedeutung. Insofern ist das E. dezentriert und deterritorialisierend. Im E. ist die →immaterielle Arbeit und die biopolitische Produktion des gesellschaftlichen Reichtums von zentraler Bedeutung. Das E. bietet nach →Negri/Hardt mehr Möglichkeiten der Befreiung als alle anderen Gesellschaftsformationen vor ihm.

Exodus ist in der Bibel der Name für den Auszug der Juden aus Ägypten. Im italienischen →(Post-)operaismus bezeichnet der

E. eine Strategie der Subversion, die nicht auf direkte Konfrontation und Übernahme der Macht, sondern auf Verweigerung und Fahnenflucht setzt. Entscheidend ist dabei allerdings das konstruktiv-experimentelle Moment des E., das aus der Fluchtbewegung einen aktiven Rückzug macht, in dem Alternativen erprobt werden, die zu leben sich lohnt. So realisiert sich der E. aus der bürgerlichen Familie in qualitativ neuen sozialen Beziehungen und der E. aus der Fabrikarbeit in organisierten Formen der Arbeitsverweigerung, die zugleich neue Reproduktionsmöglichkeiten eröffnen (Jobbernetze, proletarische Einkäufe etc.). Wie bei allem, was man im Klassenkampf und den Sozialrevolten unternimmt, begibt man sich auch im E. in die Gefahr, von der herrschenden Ordnung eingeholt zu werden. Nach dem Mai 68 war auf den Hauswänden von Paris die Inschrift zu lesen: Lauf schneller, Genosse, die alte Welt ist hinter dir her!

Foucault, Michel erhielt 1970 den Lehrstuhl für Geschichte der Denksysteme am Collège de France. Seine „genealogischen" Studien befassen sich z.B. mit der Geschichte des Wahnsinns, der „Geburt der Klink", der Entwicklung des Gefängnisses und schließlich der Biomacht. F. entwickelt seine Analytik der Biomacht vor allem in *Der Wille zum Wissen* (1976) und in seinen Vorlesungen am Collège de France von 1975-1976, die seit 2001 vollständig auf deutsch vorliegen (*In Verteidigung der Gesellschaft*). In beiden Schriften bricht F. mit dem Modell einer bloß „negativen" (Staats-)Macht, die in Kategorien von Ausschluss und Verbot funktioniert. Er entwickelt statt dessen ein Modell dezentraler und produktiver Machtbeziehungen, die mit Normalisierungspraktiken arbeiten. Erst in jüngerer Zeit wird der von F. im Anschluss an die Arbeiten zur Biomacht entwickelte Begriff einer neoliberalen „Gouvernementalität" aufgegriffen. F.s Arbeiten sind bis heute nicht nur in Bezug auf Biopolitik für →poststrukturalistische Macht- und Subjekttheorien wichtiger Referenzpunkt.

General Intellect ist ein zentraler Begriff des →Postoperaismus, der einer eher beiläufigen und doch weitreichenden Notiz von Karl Marx entstammt. Der schreibt im Kapitel *Fixes Kapital und Entwicklung der Produktivkräfte* seiner *Grundrisse der Kritik der politischen Ökonomie*: „Die Natur baut keine Maschinen, Lokomotiven, Eisenbahnen, electric telegraphs, selfacting mules etc. Sie sind Produkte der menschlichen Industrie; natürliches Material, verwandelt in Organe des menschlichen Willens über die Natur oder seiner Betätigung in der Natur. Sie sind von der menschlichen Hand geschaffne Organe des menschlichen Hirns; vergegenständlichte Wissenskraft. Die Entwicklung des capital fixe zeigt an, bis zu welchem Grade das allgemeine gesellschaftliche Wissen, knowledge, zur unmittelbaren Produktivkraft geworden ist und daher die Bedingungen des gesellschaftlichen Lebensprozesses selbst unter die Kontrolle des *general intellect* gekommen und ihm gemäß umgeschaffen worden sind. Bis zu welchem Grade die gesellschaftlichen Produktivkräfte produziert sind, nicht nur in der Form des Wissens, sondern als unmittelbare Organe der gesellschaftlichen Praxis; des realen Lebensprozesses" (MEW 42, S. 602). Die Operaisten verlegen den Brennpunkt ihrer Aufmerksamkeit allerdings von Maschinerie und Maschinensystem auf die zu ihrem Betrieb notwendige soziale Kooperation und Kommunikation. Deshalb genau bezeichnen sie die gegenwärtige kapitalistische Produktionsweise als biopolitisch.



Homo Sacer, eine Figur des Römischen Rechtes, verkörpert in →Agambens gleichnamigem Buch eine ebenso paradoxe wie grundlegende Struktur. H. ist nach römischem Gesetz eine Person, die zugleich heilig und vogelfrei ist. Er wird heilig gesprochen, aber er darf getötet werden, ohne dass sich der Mörder des Mordes schuldig machen würde: H. ist vogelfrei. In ähnlicher Weise verfährt nach A. moderne Biopolitik mit dem Leben: Sie spaltet vom politischen, kulturellen und sozialen Leben Bereiche des „bloßen Lebens" ab, in denen das Recht im Ausnahmezustand, d.h. außer Kraft gesetzt und das Leben dem Tod ausgesetzt ist. Diese Logik strukturiert nach A. sowohl totalitäre wie demokratische Staaten; gleichwohl ist sie am extremsten umgesetzt in den nationalsozialistischen Vernichtungslagern. Aber auch staatenlose Flüchtlinge, die auf kein Staatsbürgerrecht zurückgreifen können, verkörpern für A. einen „modernen H."



Immaterielle Arbeit ist im →Empire die dominierende Form der Arbeit, die die gesellschaftliche Arbeit in ihrer Gesamtheit bestimmt. Die rasante Entwicklung der Globalisierung hat zu Veränderungen der vorherrschenden Produktionsprozesse geführt. Die industrielle Arbeit hat an Bedeutung verloren. Stattdessen sind kommunikative, kooperative und affektive Arbeiten in den Vordergrund gerückt.

Kontrollgesellschaft bezeichnet die Herrschaftsform des →Empire. Nach Deleuze und H/N ist die K. eine qualitative neue Form von Herrschaft. Diese erfolgt nicht mehr wie in der →Disziplinargesellschaft über Milieus und Institutionen der Einschließung wie der Fabrik, der Familie, Schule, Gewerkschaften oder dem Gefängnis. Die K. zielt nicht darauf, die Menschen zu homogenisieren, sondern sie zielt auf die Bewegungen produktiver und kooperativer Subjektivitäten. Konflikte werden nicht mehr integriert, sondern Herrschaft setzt sich mittels Kontrolle der Differenzen durch. Die Disziplinarmechanismen der K. wirken nicht mehr von außen auf die Individuen, sondern werden von diesen verinnerlicht. Die Herrschaft der K. ist „demokratisiert".

Massenintellektualität meint das kollektive Wissen der ProduzentInnen der →immateriellen Arbeit und die Prozesse der sozialen Kooperation, in denen es ausgetauscht wird. Im Unterschied zur auf die geschlossenen Kreise professioneller Intellektueller beschränkten „Bildung" zirkuliert sie in den informatisierten Gesellschaften der →Postmoderne in immer breiteren sozialen Milieus. Der Fortschritt der M. bestätigt dergestalt die These Antonio Gramscis, nach der alle Menschen In-

tellektuelle sind, ohne den besonderen Beruf des Intellektuellen auszuüben. Allerdings hat das Kapital von Gramsci gelernt und die M. zur Grundlage der ständigen Revolutionierung aller Produktionsverhältnisse gemacht. Die zur Arbeit verdonnerten Massenintellektuellen können sich ihrer Ausbeutung deshalb nur in dem →Exodus entziehen, der sie durch das →Empire ins Gegen-Empire führt. Da das →Empire überall ist, öffnen sich an jedem Ort und zu jeder Zeit Passagen ins Gegen-Empire. Sich darin immer besser auszukennen heißt, von seiner M. einen subversiven Gebrauch zu machen.



Multitude wird in der deutschen Übersetzung von *Empire* als „Menge" bezeichnet. Einer der schillerndsten Begriffe im Buch von H/N. Geht ursprünglich zurück auf die Philosophie Spinozas. Die M. ist eine Vielfalt, ein Feld von Singularitäten, ein offenes Beziehungsgeflecht, das nicht homogen oder mit sich identisch ist. Insofern unterscheidet sich der Begriff der M. grundlegend vom Begriff des Volkes. Das Volk ist eine Einheit mit *einem* Willen. Deshalb ist das Volk im Gegensatz zur Menge auch zu *einer* Handlung fähig. Die Menge ist somit nicht das neue revolutionäre Subjekt, das der Herrschaft des →Empire gegenübersteht. Sondern es ist Teil des →Empire und seines vollkommenen Immanenzfeldes. Im Begehren der Menge, in seiner Produktivität und Kreativität liegt das Potenzial der Veränderung - im Positiven wie Negativen, auch wenn letzteres bei Negri/Hardt vernachlässigt wird.

Negri, Toni/Hardt, Michael sind die Autoren von Empire: Toni Negri war in den 70er Jahren führendes Mitglied der militanten Organisation Potere Operaio. Wegen „bewaffneten Aufstands gegen den Staat" wurde er zu 30 Jahren Gefängnis verurteilt. Er lebte 14 Jahre in Frankreich im Exil und war dort Hochschullehrer an der Universität Paris VIII. 1997 ging er freiwillig nach Italien zurück, wurde erneut inhaftiert und ist derzeit Freigänger im römischen Gefängnis Rebibbia. Zuletzt erschienen von ihm 1998 *Umherschweifende Produzenten* (zusammen mit Maurizio Lazzarato und Paolo Virno) und *Die Arbeit des Dionysos* (1997) zusammen mit Michael Hardt. Hardt ist einer der führenden poststrukturalistischen Literaturwissenschaftler in den USA. Setzte sich intensiv mit der Geschichte der linksradikalen Bewegungen in Italien auseinander. Zusammen mit Paolo Virno gab er 1996 *The radical thought in Italy* heraus.

Postmoderne „lässt sich" – nach Auffassung von Pieke Biermann in der Zeitschrift *Die schwarze Botin* vom Dezember 1985 (s. Archiv S.58) – „durch ein einfaches Experiment unmittelbar erfahren: Warten Sie einen Zeitpunkt ab, an dem Sie dringend drei verschiedene Freundinnen erreichen müssen, dann rufen Sie sie nacheinander an. Wenn Sie bei allen dreien mit dem jeweiligen Anrufbeantworter verhandeln müssen, dann wissen Sie, was P. bedeutet."

(Post-)Operaismus: Der Operaismo, die „Arbeiterwissenschaft", entstand in den frühen 60er Jahren als oppositionelle Strömung im italienischen Marxismus. Die Neuerung des O. lag in der Fassung des Verhältnisses von Kapital und Proletariat. Weil die OperaistInnen Mario Tronti, →Toni Negri, Paolo Virno, Silvia Federici u.a. - davon ausgehen, dass die Formen des Kapitalismus nicht auf ökonomische Gesetze, sondern allein auf den Klassenkampf zurückgehen, zielt die „Arbeiterwissenschaft" auf eine situative, in „militanter Untersuchung" zu gewinnende Bestimmung der subjektiven Zusammensetzung eines pluralen Proletariats, heute der →Multitude. Aus der jeweils dominierenden Form der Arbeitskraft – heute der →immateriellen Arbeit – werden dann Strategie und Taktik des Klassenkampfs bestimmt. Die Vorsilbe „Post-" verweist auf den Übergang zum Postfordismus und zugleich auf die freundschaftlichen Beziehungen der O. zu →poststrukturalistischen Autoren wie →Deleuze/Guattari u.a.

(Post-)Strukturalismus: Steht zum Strukturalismus in einem ähnlichen Verhältnis wie der Postoperaismus zum Operaismus. Zentrale Methode (post-)strukturalen Denkens ist der Verzicht auf ein strukturierendes „Zentrum" des jeweils untersuchten Gegenstands, der als dezentrierte – eben! – „Struktur" seiner Elemente gedacht wird (→Rhizom!). Wollte der S. strenge Wissenschaft sein, geht es dem P. eher um Wissenschaftskritik, also um Politik. Ansonsten ein modischer Sammelbegriff durchaus eigensinniger AutorInnen, die in Deutschland einen eher zwielichtigen Ruf genießen.

Rhizom: Zentraler Begriff bei →Deleuze/Guattari; gleichzeitig das Einleitungskapitel zu *Tausend Plateaus*. Als R. oder Wurzelstock bezeichnet man in der Botanik den dicht unter der Oberfläche wachsenden Erdspross mancher Pflanzen. Das R. hat kein Anfang und Ende, alle Teile sind miteinander verbunden. R. ist eine Metapher, das sich gegen das Ursprungsdenken richtet, bei dem sich alles aus einem Grund oder Prinzip entfaltet. Eine typische Form des Ursprungsdenken ist der Hegelianismus, in dessen Geschichtsmetaphysik die Geschichte von einem Anfang zu einem Ende voranschreitet. Differenzen und Vielheiten sind nur Abweichungen vom Einen, die letztendlich wieder „aufgehoben" werden müssen. Dagegen betont das r.-atische Denken die unhintergehbare Vielheit allen Seins. Das R. ist anarchisch.

Sex ist bei →Foucault und →Butler ein zentraler Begriff, wenn auch in unterschiedlicher Weise. Dies zeigt sich in den Übersetzungen: Spricht Butler von *sex*, wird es im Deutschen mit „Geschlecht" übersetzt, während Foucaults *le sexe* in der Regel mit dem deutschen S. übersetzt wird, was wiederum missverständlich ist, weil im deutschen Wort S. das Geschlecht als „Naturtatsache" (anders als beim englischen *sex*) nicht enthalten ist. Wie dem auch sei: S. ist für Biopolitik ein zentraler Begriff, und sowohl Foucault als auch Butler denken S. als grundlegenden Modus von Macht und Subjektivierung. Während Foucaults sexuelle Subjekte dabei meist eher geschlechtsneutral bleiben, interessiert Butler vor allem die Produktion von „Heteronormativität", also die verkörperte Überzeugung, dass Individuen als zwei und nur als zwei biologische Geschlechter denkbar sind, deren Begehren auf das jeweils andere Geschlecht gerichtet sein muss.



nacktes leben.

es gibt das staatsbürgerliche leben.
und es gibt das nackte leben. umfassender gewalt ausgeliefert, rechtlos oder ware geworden, eingelassen ins fundament der neuen weltordnung.

- ☐ *jung* über das leben im krieg in angola.
- ☐ *feyerabend* zur inwertsetzung von körperregionen.
- ☐ *graefe* zu biopolitik und „lebenswert".
- ☐ *kanak attak* zum recht auf legalisierung.

O fim do mundo – Reise ans Ende der Welt



Anne Jung über den Bürgerkrieg in Angola und die Widersprüche, in die eine Hilfsorganisation sich in solcher Lage verwickeln muss.

In seiner Theorie der Biopolitik weist Giorgio Agamben darauf hin, dass angesichts der systematischen Reduktion von Menschen auf ihr „nacktes Leben" zentrale Kategorien moderner Politik in eine „Zone der Ununterscheidbarkeit" geraten. Dies betrifft zuerst die Kategorie der Moderne, aber auch so wesentliche Oppositionen wie die von rechts/links, privat/öffentlich, staatlich/außerstaatlich oder Krieg/Frieden. Ob diese Kategorien aufgegeben werden müssen oder ihre Bedeutung gerade jetzt wiedergewinnen, wird zu einer zentralen Frage politischer Theorie. Diese Frage bildet auch den Hintergrund des Gesprächs, das *Fantômas* mit Anne Jung führte, die als Mitarbeiterin von medico international nach Angola reiste.

Du hast kürzlich Angola bereist, ein Land, in dem seit über dreißig Jahren Krieg herrscht. Kannst Du Deine Erfahrung in einem Bild verdichten?

Anne Jung: Eigentlich in zwei Bildern, einem aus der Hauptstadt Luanda und einem aus Luena in der Provinz Moxiko, wo sich das medico-Projekt befindet. In Luanda sind arme und reiche Stadtviertel nicht strikt voneinander getrennt. Zum einen gibt es zu viele Arme, um sie langfristig zu vertreiben, zum andern gibt es gar keine gesonderte Infrastruktur für die Reichen. Das führt zu völlig grotesken Szenarien, z.B. um den Palast des Präsidenten dos Santos herum, der von Hunderten von Obdachlosen und Bettlern umlagert ist, ein Gewimmel von zerlumpten Menschen, darunter zahllose Amputierte, die oft von anderen getragen werden müssen, um überhaupt betteln zu können. Viele Straßenkinder liegen ab mittags kreuz und quer auf dem Bürgersteig, wo immer sich ein wenig Schatten findet, betäubt von der Hitze und der von Auspuffgasen vergifteten Luft. Dos Santos, einer der zehn reichsten Männer der Welt, sieht sich das Tag für Tag aus unmittelbarer Nähe an. Ein paar hundert Meter weiter findet man Filialen der teuersten europäischen Modefirmen. Die Kundschaft fährt mit Luxuskarossen vor, der Chauffeur öffnet den Schlag und junge Frauen staksen in Stöckelschuhen über die Bettler und den stinkenden Unrat hinweg in den Prada-Laden, wo das billigste Stück etwa so viel kostet wie das Jahresgehalt eines Angestellten. Was einem die Fassung raubt, sind nicht der Reichtum oder Armut als solche, sondern die Selbstverständlichkeit, mit der sie als Normalität des Alltags hingenommen werden. Um welchen Preis, hab ich dann in Luena erfahren. Kurz nach meiner Ankunft verbreitete sich das Gerücht, dass es ein neues Flüchtlingslager gebe. Es war nicht mal klar, ob es überhaupt zugänglich sein würde, wegen der Minen, die hier überall vergraben sind.
UN-Mitarbeiter fanden dann über 2.500 Menschen, die ohne irgendwas einfach im Nirgendwo saßen. Diese Leute waren Opfer systematischer Vertreibungen durch die Regierungsarmee, die den UNITA-Rebellen so die „human ressources" rauben wollte. Nicht, dass es sich um deren Verbündete handelte: Die UNITA fragt nicht um Erlaubnis, wenn sie ein Dorf überfällt, um die Vorräte seiner Bewohner zu plündern. Die Armee hat die Leute auf LKW oder in Hubschrauber verfrachtet und einfach vor Luena ausgesetzt, ohne Nahrungsmittel, ohne Zelte, ohne irgendjemandem Bescheid zu sagen, in dem Kalkül, dass sie irgendwann von einer Hilfsorganisation entdeckt werden. Die Leute wussten nicht, wo sie waren und waren zu geschwächt, um den Platz zu verlassen, auf dem man sie abgeladen hatte. Das erste, was mir auffiel, als ich das Lager betrat, war das unausgesetzte tuberkulöse Husten, fast alle waren krank, saßen oder lagen herum. Hier spiegelt sich ein Dilemma von Hilfsorganisationen: Niemand könnte es übers Herz bringen, die Menschen einfach ihrem Schicksal zu überlassen, um sich politisch nicht von der angolanischen Regierung erpressen zu lassen.

Du hast von der Regierung gesprochen, von der UNITA und von den Hilfsorganisationen. Kannst Du was zum historisch-politischen Kontext der Szenarien sagen, die du beschreibst?

Das kann man in wenigen Sätzen zusammenfassen. Der Krieg hier ging nach dem Ende der portugiesischen Kolonialzeit 1976 nahtlos in einen Bürgerkrieg über, denn gleich nach der Unabhängigkeit kam es zum Bruch zwischen der prosowjetischen MPLA, die heute noch regiert, und der rechtsgerichteten UNITA. Die MPLA wurde von der UdSSR und Kuba, die UNITA von Deutschland, den USA, Südafrika und von China unterstützt. Ein klassischer Stellvertreterkrieg. Mit dem Ende des Kalten Kriegs verloren beide Kriegsparteien ihre finanzielle Basis. Eine Kriegsökonomie etablierte sich, die seither die Kontrolle der lokalen Ressourcen und die Beherrschung des Marktes gewährleistet. Die Rohstoff-Kontrolle sichert nicht nur die Machtstellung im Krieg, sondern wurde mit der Zeit selbst mehr und mehr zur Ursache des Krieges selbst. Die Regierungsclique bereichert sich an den Ölvorkommen, die UNITA am Diamantenhandel. Die Menschen werden von beiden Kriegsparteien terrorisiert und ausgeplündert. Das können sie in der Form nur tun, weil und solange Krieg herrscht. Darum geht es. Ob der Waffenstillstand vom Februar 2002 die Entwicklung einer Friedensökonomie ermöglicht, bleibt fraglich.

Du warst als Mitarbeiterin von medico in Angola. Was macht ihr dort?

Medico unterstützt seit 1997 ein Hilfsprojekt für Minenopfer in Luena. Dieses Projekt ist für uns absolut untypisch, das einzige, das wir ohne lokale Partnerorganisation begonnen haben. Entstanden ist es im Rahmen der internationalen Kampagne für das Verbot von Landminen, die wir 1993 mitbegründet haben. Wir wollten damals auch in der Projekthilfe zeigen, dass diese Waffe nicht nur furchtbare physische Verletzungen hervorruft, sondern das Leben ganzer Gemeinwesen verwüstet, und dass es deshalb nicht reicht, die täglich wachsende Zahl von Verkrüppelten mit Prothesen zu versorgen. Das beginnt schon mit den einfachsten Dingen. Niemand nimmt die furchtbaren Schmerzen auf sich, mit einer Prothese laufen zu lernen, wenn ihm nicht aus der Traumatisierung geholfen wird, die der „Unfall" mit sich bringt, wenn die Diskriminierungen nicht bekämpft werden, denen Krüppel ausgesetzt werden, wenn ihm oder ihr nicht die Chance eröffnet wird, auch sozial und ökonomisch wieder Subjekt des eigenen Lebens zu werden. Dazu aber muss das ganze Gemeinwesen rekonstruiert werden, denn „Minenopfer" sind alle, deren tägliches Überleben von Minen bedroht wird, beim Gang aufs Feld oder beim Spiel. Das Projekt in Luena versucht, dem gerecht zu werden. Allerdings reicht die materielle und soziale Zerstörung so weit, dass die Menschen dort gar nicht in der Lage waren, den Schritt zu tun, der sonst am Anfang unserer Projekte steht: sich mit dem Wunsch um Unterstützung einer unabhängig begonnenen Arbeit an uns zu wenden. Das bestimmt jetzt den Umfang unserer Hilfe, die von der Versorgung mit Prothesen und der Räumung der Minen über integrierte Maßnahmen der physischen, psychischen und sozialen Rehabilitation bis zu einem Landwirtschaftsprojekt reicht, das mittlerweile das Überleben mehrerer hundert Familien sichert. Eine Arbeit, die sich auf das ganze Gemeinwesen richtet.

Das Projekt existiert jetzt seit fünf Jahren. Welche Bilanz würdest Du ziehen?

Es ist ein fragiles Projekt, das kriegsbedingt von zahllosen Rückschlägen gezeichnet ist. Ein Beispiel nur: Viele der angolanischen Mitarbeiter sind um die 30, kennen also selbst nichts anderes als den Krieg, und sehen ihre Aufgabe darin, anderen die Kraft zum Weiterleben zu geben. Das ist an sich schon eine völlig paradoxe Angelegenheit. Und dennoch haben sie sich in einer eigenständigen NGO organisiert, die das Projekt heute in Eigenregie führt und im Zentrum der Gemeinde von Luena steht. Ein großer Erfolg. Gleichzeitig kann der



Wahnsinn des Alltags die Arbeit an jedem Tag zum Erliegen bringen. Als im Winter 2000 die Landwirtschaftsgebiete von der UNITA vermint wurden und am Morgen viele Menschen in die Minenfelder liefen, war so ein Tag. Ebenso könnte die angolanische Armee jederzeit die Fahrzeuge des Projektes konfiszieren.

Insofern haben wir noch keine Antwort auf die politische Frage, die hinter diesem Projekt steht: Kann man in kriegszerrütteten Gesellschaften wie der angolanischen, in der ein Drittel der Bevölkerung auf der Flucht oder vertrieben ist, eine Rekonstruktion des Sozialen initiieren, als Ausgangspunkt für ein Ende der Zerstörung? Dabei ist Angola nur das Modell für Entwicklungen, die immer mehr Länder nicht nur Afrikas betreffen.

Aber kann diese Frage durch die konkrete Projekthilfe überhaupt beantwortet werden?

Natürlich nicht, eben weil es eine politische Frage ist, also auch eine Machtfrage. Die Politik beginnt aber schon in der Projekthilfe: Durch die offene Kritik an der angolanischen Regierung drohte dem Projektleiter oft die Ausweisung. Wir haben stets den Kontakt zu den wenigen Bürgerrechtlern gesucht, zu kritischen Journalisten, Kirchenleuten. Und wir arbeiten auf internationaler Ebene und im eigenen Land, erst mit der Anti-Landminenkampagne und jetzt mit der Kampagne Fatal Transactions gegen die sog. Kriegsdiamanten. Denn der Krieg geht auch nach dem Waffenstillstand weiter, und er wird nicht nur von MPLA und UNITA geführt, sondern auch von einer Nadelstreifenarmee, die im Hintergrund bleibt – die Waffenhändler, nahezu alle namhaften Ölkonzerne der Welt, der Diamantenkonzern de Beers.

Die gewaltkriminelle Aneignung von Gütern und Dienstleistungen wird auch die Nachkriegsgesellschaft Angolas prägen. Es werden weiterhin gewaltoffene Räume bestehen, in denen es zu Auseinandersetzungen zwischen konkurrierenden Akteuren kommt. Das zeigt übrigens auch, dass wir es bei Bürgerkriegsökonomien gar nicht – wie oft angenommen – mit einem Staatszerfall zu tun haben. Zusammengebrochen ist der traditionelle „Entwicklungsstaat", doch an seine Stelle tritt eine neue, hochkomplexe Staatlichkeit, in der die unterschiedlichen Interessen der korrupten Eliten, der regulären und irregulären Militärapparate und der von solchen Verhältnissen geprägten Sozialverbände mit den Interessen internationaler Akteure – anderer Staaten, transnationaler Konzerne, mafiotischer Netze – ausbalanciert werden. Ein Regulationssystem an der Schnittstelle von formeller und informeller Ökonomie. Auch der Repressionsapparat funktioniert in Bürgerkriegsgesellschaften sehr gut, keine Spur von Verfall.

Kannst Du mehr zu eurer Kampagne sagen? Was habt ihr erreicht?

Auch hier sind wir mit Schwierigkeiten konfrontiert, auf die wir noch keine Antwort haben. Wir haben national und international großes Aufsehen erreicht, viele Menschen wissen heute, was „Kriegsdiamanten" sind, und auf der institutionellen Ebene sind einige Dinge in Bewegung gekommen. De Beers hat sofort nach Lancieren der Kampagne reagiert und fordert jetzt selbst die Unterbindung des Diamantenhandels, es wird ein ganzes System von Sanktionen installiert, das zumindest eine Seite von Bürgerkriegsökonomien austrocknen soll. Aber all das ist sehr widersprüchlich. Wird der Handel mit illegalen Diamanten, der wesentlich an Schmugglerbanden hängt, tatsächlich unterbunden, profitiert de Beers auch davon, weil seine Monopolstellung gesichert wird. Und die für die oppositionellen Kräfte in Angola so wichtige Forderung, dass Bürgerkriegsregime ihre finanziellen Transaktionen offenlegen müssen, kann international nur von den Staaten durchgesetzt werden, die in letzter Instanz für die negativen Entwicklungen verantwortlich sind. Es ist kaum möglich, dieses Dilemma verständlich zu machen. Wir stehen hier an der Grenze unserer Möglichkeiten, weil wir als politische Hilfsorganisation eingreifen müssen, jeder mögliche Eingriff aber eigene Schwierigkeiten und Widersprüche produziert. Das trifft alle, die nicht hinnehmen wollen, was in Angola und anderswo geschieht.

***Anne Jung** lebt in Frankfurt und arbeitet bei medico international. Von ihr erschien kürzlich: „Ungeheuer ist nur das Normale. Zur Ökonomie der ‚neuen' Kriege". medico-report 24, Frankfurt 2002. www.medico.de*

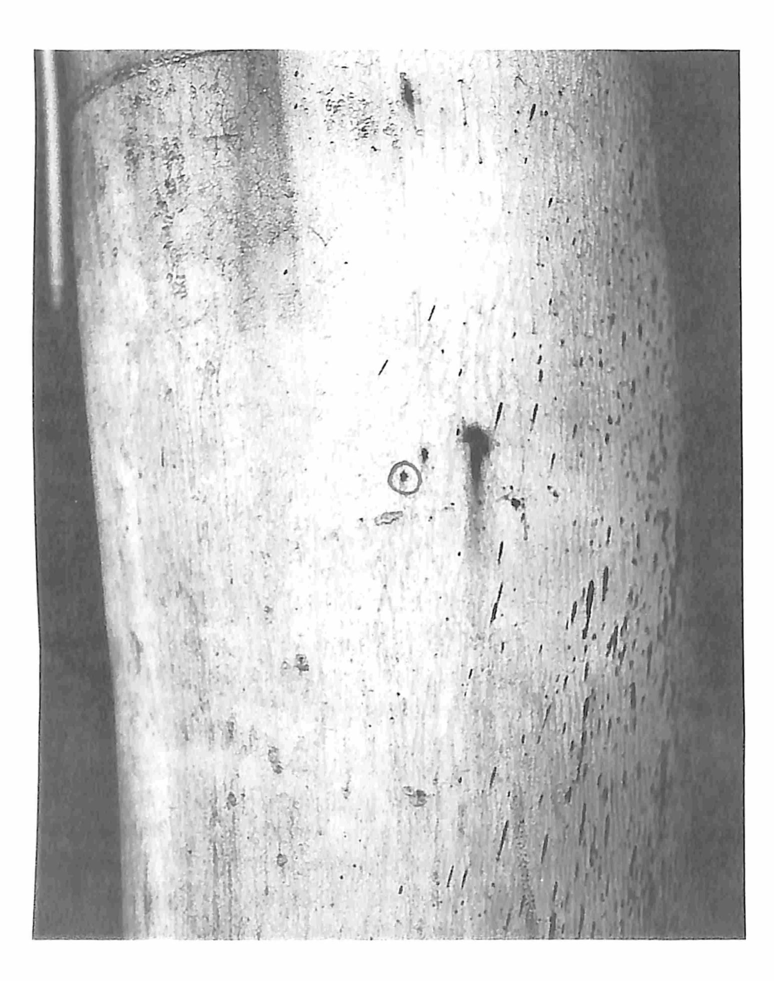
wenig später +++ wird prinzessin sonia danidoff in der badewanne opfer eines kühnen raubes +++ vor ihr steht ein maskierter mann in eleganter kleidung +++ schnappt sich ihre juwelen +++ und 120.000 franc +++ während dessen +++

Sklavenhalter unter sich

Wie menschliche Körper Ware werden

Von Erika Feyerabend

Über Jahrhunderte stand im Zentrum der Analyse von Herrschaftsverhältnissen die Produktivkraft „Arbeit". Der Menschenkörper wurde unter diesen Konditionen als stofflicher Träger der „Arbeitskraft" wahrgenommen und behandelt – als „Arbeits-Körper". LohnarbeiterInnen, SklavInnen und Leibeigene ließen sich zwar ausbeuten, nicht aber stückweise veräußern. Besitz- und Eigentumsverhältnisse waren der Beziehung von Person zur Sache vorbehalten. Im Zeichen moderner Biopolitik wird der Körper neu erschlossen: als profitträchtiges Potpourri aus Substanzen, Informationen und Lebenszeitversprechen.



Heute wird erstmalig der Körper in seiner Substanz verfügbar. Dieser neue „Substanz-Körper" kann bewirtschaftet werden und zum Ort aktueller und zukünftiger Profite avancieren. Im Transplantationssektor werden Organe als „Überlebensressource" für den direkten Verbrauch angeboten und mittlerweile auch gehandelt. Gewebe erhält in den Labors und Gewebebanken den Status von Werkstoffen, um genetische Informationen herzustellen. Dieser mit molekularem Wissen aufgefüllte Stoff wird zum Produktionsmittel, um genetische Tests oder Medikamente anzufertigen. Keimzellen und Embryonen sind biomedizinisch interessant als Objekte bevölkerungspolitischer Planungen einer biologisch verbesserten Gattung. In der Bio-Ökonomie wird am embryonalen Stoff ein Markt projektiert, der Gewebeproduktionen, Klonexperimente und patentfähigen Wissenserwerb zum Ziel hat. Radikal neu ist dabei zweierlei. Zum einen betrifft das Diktat der Produktivität eben nicht mehr ausschließlich den Körper als ein „Arbeitsmittel". Dieses Diktat presst nicht einfach aus, es dringt unter die Haut und macht in Teilen genau das produktiv, was zuvor der Ausbeutung und Verwertung entzogen war. Mehr noch: Bislang war der Körper vor allem Objekt be- und entwertender Zuschreibungen. Frauen, Kranke, „Irre" oder „Fremde" waren im Verhältnis zum männlichen, gesunden Norm-Körper weniger „wert". Im extremsten Fall wurden die AbweichlerInnen vernichtet, im „Normalfall" sollte ihre Geburt verhindert werden – mit den Waffen internationaler und eugenischer Bevölkerungspolitik. Heute sind Körperstücke und Substanzen *aller* von „Wert". Das Gebot der Selektion wird ergänzt von einer dominierenden Kategorie der „Produktivität" abgespaltener Körperstücke.

Verrechtlichte Körperzonen

Die neuen Verhältnisse am „Substanz-Körper" haben dramatische Konsequenzen für die individuelle und gesellschaftliche Bedeutung des Körpers, für die politische Regulierung der Bevölkerung und für die juristische Behandlung des Körperinneren. Bislang für selbstverständlich gehaltene Grenzen zwischen den individuellen Körpern diffundieren. Die unmittelbare Nachfrage und der Verbrauch von Körperteilen und Substanzen wird gesellschaftlich fortlaufend normalisiert, um die Wissens- und Warenproduktion zu einem dynamischen Wachstumssektor auszubauen.

Wie wird dieser Bruch in den Vorstellungen dessen, was wir physisch sind, mehrheitsfähig? Das Versprechen auf ein „Mehr an Lebenszeit" wirkt überzeugend für die Nachfragenden und legitimiert die Anbieter. Chronisch oder unheilbar Kranke, aber auch die ausufernde Gruppe der statistisch erzeugten Risikopersonen hofft auf ein besseres und längeres Leben durch Körperersatzstoffe und molekulares Wissen. Mobilisiert wird aber nicht allein das Eigeninteresse. Ein gemeinsames Projekt soll es sein, dem sich alle verpflichtet fühlen, getragen vom Glauben daran, dass in letzter Konsequenz auch das „Risiko" des (vorzeitigen) Todes gebannt werden kann.

Wenn der menschliche Leib in das Feld der Warenproduktion überführt wird, entstehen verrechtlichte Körperzonen und Eigentumsfragen. Meistens operieren WissenschaftlerInnen im juristischen Zwielicht: Was im therapeutischen Raum entnommen wird – bei Operationen, im Rahmen von Diagnosen oder Abtreibungen – wird automatisch der Institution zugesprochen. Gleichzeitig leuchten Gesetze und internationale Verträge diesen Produktionsraum immer weiter aus. Seit Ende der 90er Jahre sichert die europäische Patentierungsrichtlinie die Arbeit an Zelllinien und genetischer Information ab. Im gleichen Zeitraum wurde das Menschenrechtsübereinkommen zur Biomedizin mit internationalen Standards für den Umgang mit Genom und Embryo kreiert. Transplantationsgesetze regeln den Verbleib von Körperteilen, und ärztliche Standesrichtlinien machen den alltäglichen Zugang zu fötalem Gewebe oder Keimzellen sicher. Das Recht beschränkt hier keineswegs neue Produktionssektoren. Es wird vielmehr eigens von interessierter Seite geschaffen, um die Wertschöpfungsperspektiven in eine gesellschaftlich akzeptierte Form zu bringen.

Begründet wird der Zugang zum Körperinneren mit der „informierten Zustimmung" der PatientInnen. Zugriff und Profit werden im Konsensmodell geregelt: Bezahlte „Dienstleistungen" für den akzeptierten Mehrwert „Wissen" und „Lebenszeit", abgesichert durch Rhetoriken des Altruismus und der Opferbereitschaft. Im internationalen Organhandel wie im vorzugsweise über das Internet organisierten Keimzellvertrieb scheint jedoch eine weitere Möglichkeit auf: die Selbstvermarktung. Die Kapitalisierung des „Substanz-Körpers" endet längst nicht immer bei der regulären Fremdverfügung.

Zirkulierende Körperteile

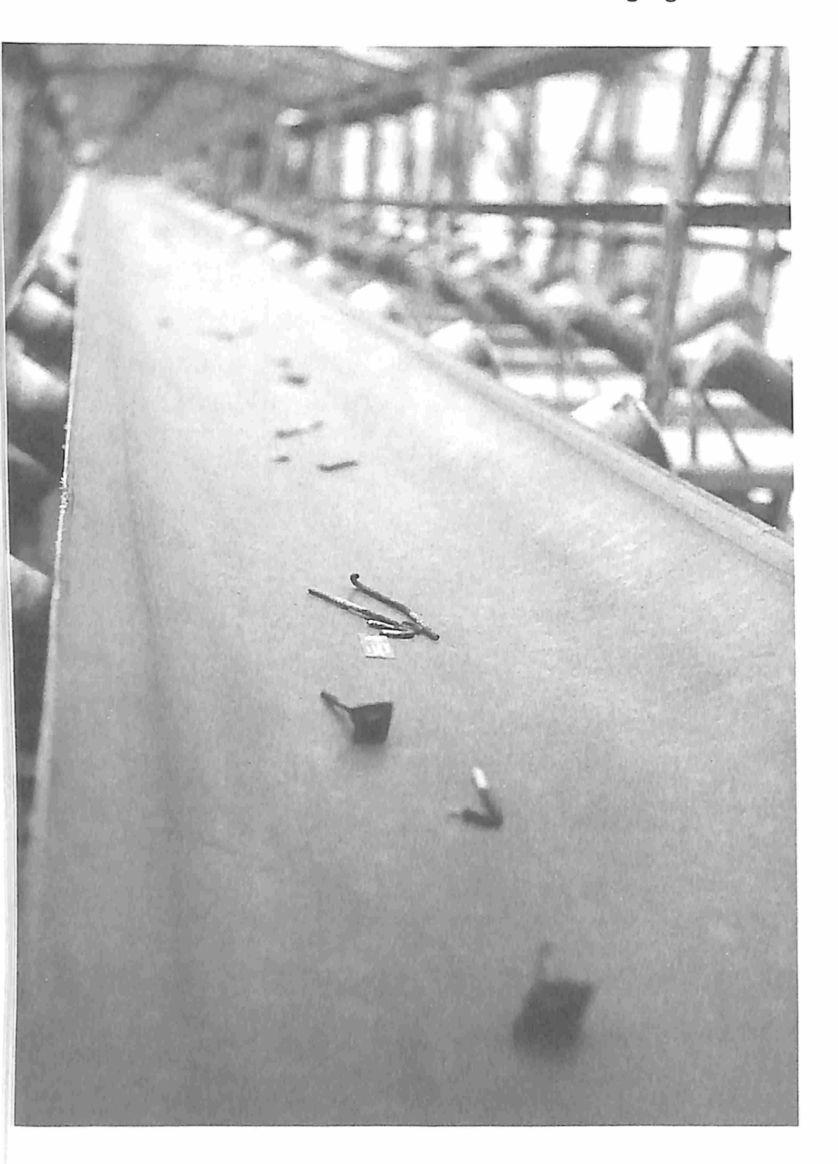
Seit mehr als dreißig Jahren werden Organe transferiert, mit stetig steigender Tendenz. Was bei Nieren und Herzen begann, ist zum Normalfall im medizinischen System geworden: Der Tod kann produktiv gemacht werden, im Dienste des Lebenszeitzugewinns. Der Körper wird zu einem Ensemble transplantierbarer Organe, dessen Wert ökonomisch und symbolisch taxiert werden kann. Etabliert werden konnte das Transplantationssystem dank neuer biomedizinischer Fertigkeiten und durch eine internationale Expertenrichtlinie, die den „Tod" neu definierte (1): Seit Ende der 60er Jahre werden beatmete, durchblutete, ausscheidende, schwitzende und teils bewegungsfähige PatientInnen im irreversiblen Koma offiziell zu Toten erklärt.

Den Umgang mit Organen regelt ein Verteilungssystem zwischen Transplantationszentren und halbstaatlichen Agenturen. Krankenkassen verhandeln über Vergütungen, medizinische Kodizes sichern Todesdefinition und Organverteilung ab. Parla-



mentarische Mehrheiten verabschiedeten ein Transplantationsgesetz, in dem nicht Zwang, sondern Möglichkeit dominiert. BürgerInnen sollen zu Lebzeiten „freiwillig" und mehrheitlich der Weitergabe ihrer Körperteile im Falle des „Hirntodes" zustimmen.

Doch das Angebot an Überlebensressourcen reicht nicht aus – weder für die betriebswirtschaftlichen Rechnungen der Transplantationszentren, noch für die WartelistenpatientInnen. Die ebenfalls legale Organentnahme bei „gesunden SpenderInnen" wird kontinuierlich ausgebaut. (2) Der Organhandel in Osteuropa und in den Ländern des Südens ist längst gesellschaftliche Realität. Jetzt verschieben sich die Sagbarkeitsgrenzen erneut – gerade im westlichen Teil der Welt. Die Debatte um reguläre Bezahlungen für Organe ist vor kurzem im Rahmen eines internationalen Transplantationskongresses in Essen eröffnet worden. (3) Um den Schwarzmarkt für Organe kontrollieren zu können, so der geladene Ökonom Gary Becker, dürfe der Transplantationsmarkt nicht künstliche beschränkt werden. „Eine maßvolle Bezahlung" könne die Lücke zwischen Organangebot und Nachfrage schließen. In den internationalen Debatten werden die Körperteile aber nicht nur in Geldwert verrechnet. Als Gegenwert werden auch vorgeschlagen: eine Krankenversicherung für den/die VerkäuferIn, die Übernahme von medizinischen Behandlungen erkrankter Familienangehöriger, eine Schulausbildung, Lebensmittel über eine garantierte Zeitperiode; schließlich könnten eine Aufenthaltsgenehmigung oder ein bewilligtes Asyl für den Organverkäufer aus dem Süden „wie ein Ausweis für ein neues Leben" sein. (4)



Jenseits des Frauenkörpers

Die Politik der Geburtenkontrolle hat die patriarchalen Interessen den Frauen buchstäblich auf den Leib geschrieben. Frauenkörper werden so zum Ort der optimierten Reproduktion, verstärkt durch die kontinuierlich wachsenden Angebote der pränatalen Diagnostik und Fortpflanzungsmedizin. Auch hier ist ein gemeinsamer Maßstab entstanden, der es den verschiedensten AkteurInnen ermöglicht, rationale Beziehungen zueinander zu etablieren. Krankenkassen, Forschungsministerien und Ärzteverbände können auf dem Boden von Gesetzgebung und Standesrichtlinien handeln und investieren. Ei- und Samenzellen werden frei zirkulierende Produkte. So können beispielsweise Frauen in Osteuropa, Italien oder USA selbst auf den Markt treten und über Fertilisationskliniken je nach Ausbildungs- und Gesundheitsstatus ihre Eizellen zu unterschiedlichen Preisen anbieten. In diesem Gebiet ist auch der „Nutzembryo" entstanden, dessen Einsatzmöglichkeiten als „universell" bezeichnet werden. Die Stammzell-Forschung und Produktion verspricht transplantierbares Gewebe, neue Erkenntnisse in der Krebsforschung und Genetik. Und noch bevor überhaupt medizinisch relevante Angebote existieren, engagieren sich private Unternehmen in der Forschung und Gewinnung des Zellmaterials. Die begehrten Stammzelllinien sind patentiert und werden von den entsprechenden Monopolisten gegen Geld vertrieben. Frauen sind es, die diese lukrativen Substanzen liefern sollen. Sie werden damit nicht mehr allein der optimierten Reproduktion unterstellt, sondern biomedizinischen Produktionen und Märkten, die die „Lebenszeit"-Versprechen in bare Münze verwandeln.

Molekulargenetische Informationsbörsen

Heute steckt die „Wahrheit" über den Menschen im Zellkern. Aus Blut, Gewebe und Speichel werden mit Sequenziermaschinen Gen-Informationen gemacht. „Auf dem Höhepunkt einer immer weiter vorangetriebenen Vernichtung von Referenzen und Finalitäten, eines Verlusts von Ähnlichkeiten und Bezeichnungen", erreicht die „Simulation", die Erzeugung von Modellen des Körpers „im genetischen Code ihre vollendete Form." (5) Ein Paradox: Je mehr die Substanzen hervortreten und je mehr sie bedeuten sollen, je immaterieller und informationeller wird die wissenschaftliche Konzeption vom Körper.

Ressourcen werden auch hier gebündelt. Im Herzzentrum des Klinikums Ludwigshafen sammeln ExpertInnen Krankengeschichten, Laborwerte und medizinische Informationen. Bis zu 1.600 Einzelangaben lagern im Zentrum, auch von Familienangehörigen sowie die Zell- und Blutproben der PatientInnen. Der Pharmakonzern Aventis hat sich gegen Zahlung von ca. 3 Millionen Euro Zugang zu Daten und Substanzproben verschafft. Mit Zustimmung der Betroffenen und anonymisiert, versichert das Herzzentrum. Ziel der Firma: Genvarianten für Krankheiten wie Diabetes oder Bluthochdruck wissenschaftlich plausibel zu machen. Projekte in Island und Lettland verwandeln, parlamentarisch und juristisch abgesichert, die ganze Bevölkerung in einen Gen-Pool, der später von Pharmakonzernen privat kapitalisiert wird. Indigene Gemeinschaften sind gefragt. Die Internationale Sammelstelle für Gewebefaktoren und anthropologische Komponenten verfügt über Daten von mehr als 130 „Populationen". Die archivierten Informationen umfassen Laborparameter, Sprache, Krankheits- und Sterberaten sowie soziale Formen des Zusammenlebens .(6)

Die „wertvollsten" Substanzen sind vor allem bei jenen zu finden, die bislang Objekt des Ausschlusses waren: Kranke, Irre und ethnische „Minderheiten". Der Körper der Bevölkerungsstatistik wird dabei vom Substanzkörper überblendet, und im Kreislauf der genomischen Produktivität treten wieder die „alten" Ausschlußmechanismen hervor: Biologisierung von sozialem Verhalten; molekulargenetische Zuschreibung von Krankheiten und Risiken auf ganze Gruppen; eugenische Angebote, um zukünftig die Existenz jener zu verhindern, die heute die Wissensproduktion ankurbeln sollen.

Liberale Denkübungen

Die ErfinderInnen genetischer Information, die Konstrukteure von Stammzelllinie und Manipulationsverfahren können geistige Eigentumsrechte beanspruchen, weil sie nicht die „rohe Natur" des Körpers vermarkten, sondern Substanzen bearbeiten, Wissen generieren und Aussicht auf gewerbliche Nutzung behaupten. Jene, die ihre Körperstoffe der Forschung mit Einwilligung oder ohne ihre Kenntnis überlassen haben, sind von der Gewinnbeteiligung ausgeschlossen. Dennoch sind die Bearbeitungs- und Gewinnmöglichkeiten prinzipiell bekannt und die legale Fremdverfügung wird mehrheitlich als normal empfunden. Führt der Weg vom Autonomiemodell zur normalisierten Selbstvermarktung?

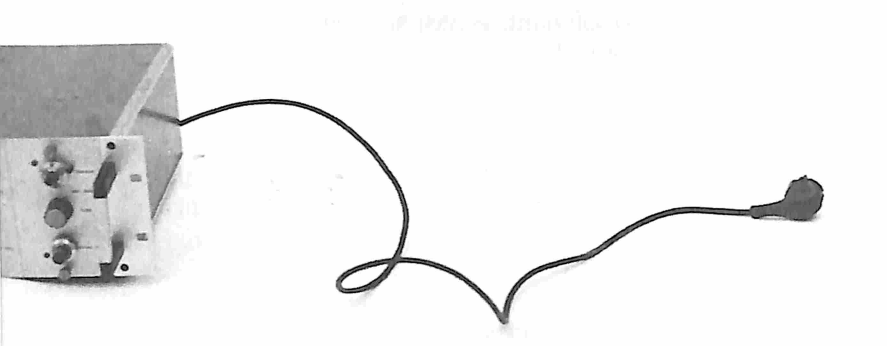
Hillel Steiner, Professor für politische Philosophie bietet dafür eine in der Tradition der Aufklärung stehende Argumentation an. Auf einem Kongress in London (7) stellte Steiner die Idee des „Selbstbesitzes" als ein juristisches Verhältnis zu sich selbst vor. „Jede Person ist mit umfassenden moralischen Rechten ausgestattete Eigentümerin ihrer selbst. Jede besitzt in moralischer Hinsicht all die Rechte über sich selbst, die ein Sklavenhalter, rechtlich gesehen, über seinen Sklaven besitzt, und – moralisch betrachtet – ist er genauso berechtigt, über sich selbst zu verfügen, wie ein Sklavenhalter durch das Recht berechtigt ist, über seinen Sklaven zu verfügen." (8) Steiner will also, dass Zugriffe auf das Körperinnere nicht mehr prinzipiell beschränkt werden können, sondern allein vom Individuum als Besitzer seines (Sklaven-)Körpers bestimmt werden. Als Zeugen führt er dafür den Philosophen John Locke (9) an. Dieser habe Eigentum verstand an als etwas, das durch Arbeit erworben wird. Lockes Kritik an der feudal gefassten Herrschaftsordnung dient Steiner als Vehikel, um direkt zu den biomedizinischen Möglichkeiten der Gegenwart zu gelangen. In dieser Denktradition, so Steiner, verbiete sich jede Form der Einschränkung von Besitzrechten an allem, was Menschen produzieren. Wenn BürgerInnen von ihren Körpern direkt Gebrauch machen wollen, dann dürfe der Staat sie nicht davon abhalten. Nun sei das Erbgut über Generationen weitergegeben worden. Deshalb unterliege es nicht einfach dem „Selbstbesitz", sondern solle als „natürliche Ressource" verstanden werden. In diesem Sinne könne der Staat durchaus eingeschränkt Auflagen erlassen. Beiläufig schlägt Steiner vor, genetisch besser Gestellte steuerlich zu bevorteilen.

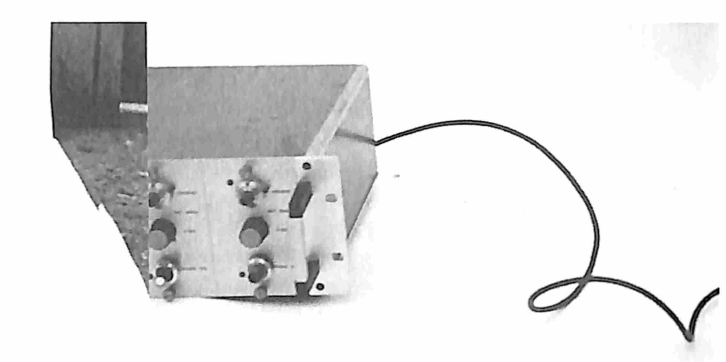
Auch der Rechtsprofessor Michael Freeman ruft auf dem selben Kongress die ehrwürdige geistesgeschichtliche Tradition an: Immanuel Kant soll biopolitisch aufbereitet werden. Kein einfaches Unterfangen, denn Kant sah Eigentum als Verhältnis zwischen Person und *Sache*. Eigentümer seiner selbst kann demnach niemand sein, und ein freies Disponieren über den Körper wie etwa über ein Stück Land wurde von Kant zurückgewiesen. (10) Doch Freeman bemüht Kants kategorischen Imperativ und behauptet, es gebe allgemeines Interesse am Körpermarkt. Daraus folgt: Wenn eine Amputation aus Gründen des Selbsterhaltes nach Kant moralisch akzeptiert ist, dann muss es die Spende eines entnommenen Körperteiles, die das Leben anderer retten könnte, auch sein. (11) Zusammen mit Steiners Modell des „Selbstbesitzes", ermöglicht diese Argumentation eine moralphilosophisch abgesicherte, prinzipiell uneingeschränkte und profitable Selbst-Verfügung. Dabei war der Leib der „Aufklärer" längst noch keine Sache, die nach freiem Willen oder eigenem Profit veräußert werden konnte. Der Körper als zirkulations- und eigentumsfähige Ware ist vielmehr eine radikale Neuheit, die gesellschaftspolitisch begriffen werden muss, um dem totalisierenden Ansprüchen von Bio-Ökonomie und Bio-Politik andere – sperrige, unverfügbare und widerständige – soziale Fantasien und Körperwirklichkeiten entgegenzusetzen.

Anmerkungen:

1) Ad Hoc Commitee of the Harvard Medical School, A definition of irreversible coma. Reprot of the Harvard Medical School to examine the fefinition of brain death, in: Journal of the American Medical Association, 205, 1968, S. 337-340.
2) Vgl. www.dso.de, die Homepage der Deutschen Stiftung Organspende, die das Verteilungssystem wesentlich organisiert.
3) Martina Keller, Bestattung zahlt Empfänger, in: Die Zeit 25/2002
4) vgl., www.geocities.com/humanoffal/94.html#1, The structure of a market for organs
5) Jean Baudrillard, Der symbolische Tausch und der Tod, München 1991, S. 90
6) RAFI Communique Jan/Feb. 1997
7) „The human body als property" am King's College in London
8) zit.n. Hillel Steiner, Property in the body: a philosophical perspective, in: K. Stern, P. Walsh (Eds), Property Rights in the Human Body, London 1997, S. 1
9) John Locke, 1632-1704, englischer Philosoph, Pädagoge und Arzt, der eine zentrale Stellung innerhalb der „empiristischen" Philosophie inne hatte.
10) Immanuel Kant, Von den Pflichten gegen sich selbst, in: G. Gerhardt (Hg), Eine Vorlesung über Ethik, Frankurt/M. 1990
11) Michael Freeman, Talking the body seriously?, in: Stern/Walsh 1997, S. 15

***Erika Feyerabend** lebt in Essen, ist aktiv in BioSkop – Forum zur Beobachtung der Biowissenschaften und ihrer Technologien und schreibt u.a. für die gleichnamige Zeitschrift. www.bioskop-forum.de*





Way of life, way of death

Zur Normalisierung des „Lebenswertes"

Von Stefanie Graefe

Das Biomachtkonzept Michel Foucaults ist für jedes theoretische und politische Verständnis von Biopolitik bis heute grundlegend. Mit seiner Formel *leben machen und sterben lassen* brachte Foucault eine wesentliche Logik von Biopolitik auf den Punkt. Genau: *eine*.

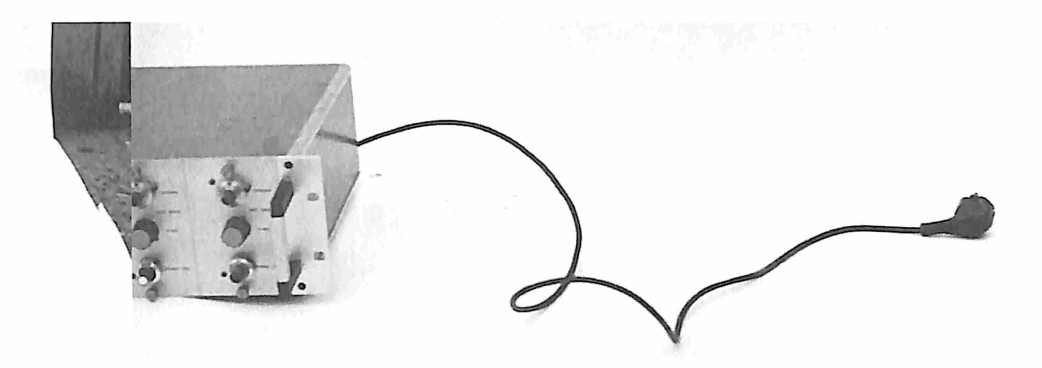
Im Jahre 1922 veröffentlichte der Jurist Karl Binding eine Schrift mit dem programmatischen Titel „Die Freigabe der Vernichtung lebensunwerten Lebens. Ihr Maß und ihre Form". In dieser Abhandlung definiert Binding drei Gruppen von Menschen, deren Leben keinen Lebenswert (mehr) besitzt und für die deshalb das Tötungsverbot nicht gelten sollte: Unrettbar Kranke oder Verwundete, Blödsinnige und dauerhaft Bewusstlose. Ein beklommenes Gefühl, bekennt Binding, rege sich in jedem, *„der sich gewöhnt hat, den Wert des einzelnen Lebens für den Lebensträger und für die Gesamtheit auszuschätzen. Er nimmt mit Schmerzen wahr, welch Maß von oft ganz nutzlos vergeudeter Arbeitskraft, Geduld, Vermögensaufwendung wir nur darauf verwenden, um lebensunwerte Leben zu erhalten."* (S.27) Binding leitet die Aberkennung des Lebensrechtes für bestimmte Menschen aus der Souveränität des Menschen ab. Weil der Mensch Souverän über sein Lebens ist, kann er, im Falle des Suizids, für die Tötung dieses Lebens nicht strafbar gemacht werden. Daraus folgt für Binding: Wenn es möglich ist, souverän zu entscheiden, dass das eigene Leben jeden Wert verloren hat, dann muss es auch möglich sein, diese Entscheidung über andere zu fällen.

Was in diesem Argument für das souveräne Subjekt gilt, wird gleichzeitig gut zehn Jahre später Angelegenheit des biopolitischen souveränen Staates. Bereits im Juli 1933 erließ Hitler das „Gesetz zur Verhütung erbkranken Nachwuchses". Im „Euthanasie-Programm für unheilbar Kranke" wurden in den Jahren 1940-41 etwa 60.000 Menschen ermordet. Mit der millionenfachen Ermordung „unwerter", weil „nicht-arischer" Subjekte in den NS-Vernichtungslagern wurde die Logik des Lebenswertes schließlich am denkbar konsequentesten in Praxis übersetzt.

Überbordende Perversionen

„Mir scheint", schreibt Foucault, „dass eines der grundlegenden Phänome des 19. Jahrhunderts das ist, was man die Berücksichtigung des Lebens durch die Macht nennen könnte: Wenn Sie so wollen, eine Machtergreifung über den Menschen als Lebewesen, eine Art Verstaatlichung des Biologischen..." (1) Seit der zweiten Hälfte des 18. Jahrhunderts ist, wie Foucault zeigt, eine neue Machtform aufgetaucht, die sich in besonderer Weise mit dem Problem des Lebens befasst: die Bio-Politik der menschlichen Spezies. Biopolitik will die Bevölkerung gesund halten, pflegen, kontrollieren und regulieren. Ihr geht es um „das Leben". Die Regulation des Kollektivkörpers Bevölkerung verbindet sie effizient mit der Disziplinierung des individuellen Körpers in Schulen, Kasernen, Werkstätten und Krankenhäusern. Die Reproduktion der Bevölkerung als Ganzes wird zu ihrem Wissensgegenstand. Dieser wird als „Bevölkerungspolitik" vom Staat und in den Praktiken der Hygiene, Familienplanung und Gesundheitsvorsorge individuell umgesetzt. Dabei geht es vor allem darum, Phänomene wie Krankheit, Geburt und Tod so zu regulieren, dass im Ganzen der Bevölkerung und ihrer Reproduktion ein Gleichgewicht gesichert bleibt. Man erstellt Statistiken, ermittelt Geburts- und Sterberaten und legt Mittelwerte fest. Soziale Probleme werden als Probleme der Abweichung vom Normalen definiert und müssen folglich wissenschaftlich oder technisch, nicht aber politisch gelöst werden. Diese Orientierug an der „Norm" führt seit dem 18. Jahrhundert zu einer überbordenden Produktion von „Anomalien":





So werden beispielsweise alle Formen nicht-heterosexueller bzw. nicht-ehelicher Sexualität als erklärungsbedürftige Perversion definiert und zu bevorzugten Objekten medizinischer, biologischer und psychologischer Diskurse. Foucault beschreibt, wie das Interesse des Staates, das Leben zu optimieren, schließlich in einer individuellen Selbstverpflichtung dem Staat gegenüber mündet. Gesundheitsvorsorge wird zur BürgerInnenpflicht.

Vitale Massaker

Foucault nennt diese vergleichsweise junge Machtform *die Macht, leben zu machen und sterben zu lassen* und kontrastiert sie mit der historisch älteren Form der souveränen Macht: *der Macht, sterben zu machen und leben zu lassen*. (2) Der Biomacht geht es um das Leben; sie will seine Unfälle, seine Zufälligkeiten und Schwächen kontrollieren. Anders die souveräne Macht: Sie agierte vor allem auf der Seite des Todes. Zu leben, das hieß für die Untertanen tatsächlich, nicht getötet zu werden. Die Biomacht will statt dessen Leben produzieren, steigern und optimieren. Gleichwohl kommt es dabei zu tödlichen Exzessen des *leben machens*, die schließlich im Atomzeitalter absurderweise sogar die Macht selbst bedrohen. Das grundlegende Paradox der Biomacht zeigt sich für Foucault präzise in der Möglichkeit „lebendige", also biologische Waffen zu produzieren, die letztlich alles Leben vernichten können. Moderne Biomacht, genauer gesagt, Biomacht als paradigmatische Form von Macht in der Moderne, das ist nach Foucault ein komplexes, aber ungleiches Verhältnis aus Leben, *leben machen*, Tod und *sterben lassen*.

Denn während sich die Aufmerksamkeit der Macht auf der einen Seite auf den Schutz, die Erhaltung und die Stärkung der „Art" richtet, wird der Tod unterdessen, so Foucault, abgeschoben: „Die Macht kennt den Tod nicht mehr". (3) Sie lässt ihn fallen. Von dem Augenblick an, wo die Macht eingreift, um das Leben zu steigern, sei der Tod als Ende des Lebens die Grenze der Macht. In der Folge wird der Tod individuell wie kulturell verdrängt. Die Biomacht wendet sich vom Tod ab, weil sie bei ihm endet, aber sie lässt das Töten nicht. Im Gegenteil. Nie, sagt Foucault, waren die Kriege blutiger als seit dem 19. Jahrhundert, niemals zuvor hätten Regime vergleichbare Schlachtfeste unter ihren eigenen Bevölkerungen angerichtet.

Aber das Töten gerät im Zeichen der Biomacht in Widerspruch zur Macht: Es braucht eine leistungsfähige Begründung, die die Kluft zwischen „dem Leben" und dem Töten verdeckt. Wiederum ist es „das Leben" selbst, das diese Funktion übernimmt: Um das Überleben der eigenen „Art" zu sichern, wird der Feind zur biologischen Gefahr erklärt, die im Krieg ausradiert werden muss. Die Biomacht braucht den „Staatsrassismus", um töten zu können. Über den Umweg des Rassismus gelingt es ihr, innerhalb des Lebens eine entscheidende Zäsur einzuführen: zwischen dem, was leben, und dem was sterben muss. In der Folge wird das Töten nicht weniger, aber anders: „Die Massaker sind vital geworden." (4)

Leerstellen

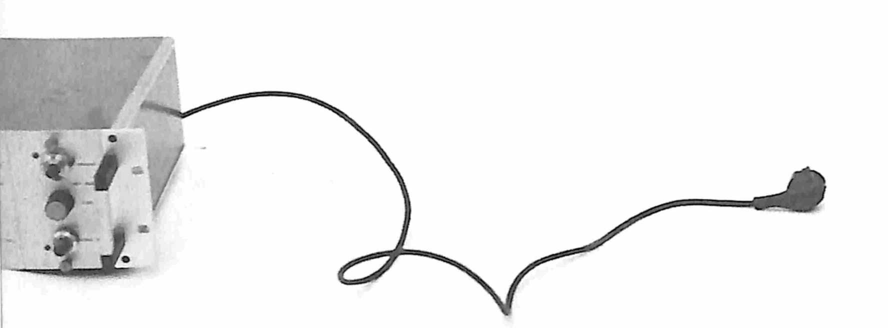
Mit dem Eintritt der Biomacht in die Geschichte räumt der Tod nach Foucault den Platz, den er zuvor innehatte - als Instrument und Grund der souveränen Macht. Der nunmehr freigewordene Platz wird neu besetzt: vom „Leben" und dabei besonders: vom Sex. Der Sex – als Überschrift für Sexualität, Reproduktion, Geschlecht – ist *der* neue Ort der Macht. Er wird untersucht, beforscht und beschrieben, und vom viktorianischen Masturbationsverbot bis zu den psychoanalytischen „Geständnispraxen" zieht sich die Annahme, dass der Sex irgendetwas Wesentliches ist, das die Gesellschaft bedroht oder befreien könnte. Sex ist mächtig, so Foucault, gerade weil er als tabuisierte und verbotene Wahrheit auftritt. Foucault kehrt die freudomarxistische Repressionshypothese um: Nicht der Sex der Subjekte wird unterdrückt, sondern der Diskurs über den Sex produziert Sexualität als Wissensgegenstand sowie die (sexuelle) Identität der Subjekte.

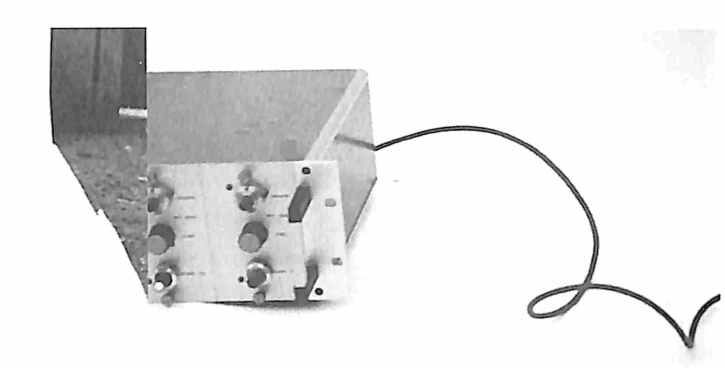
Der Tod wird in Foucaults Perspektive demgegenüber „tatsächlich" abgeschoben, in den Bereich des Privaten verdrängt. Das Sterben wird geheim, unsichtbar und intim. Biomacht ist Macht über das Leben und will vom Tod nichts wissen. Sie wendet sich von ihm ab. Auch das Töten, die Todesmacht bleibt auf den Umweg über den Rassismus angewiesen. Während der Sex eine ungeheure Diskursmaschinerie unterhält, mächtig genug, Individualität zu stiften, wird der Tod zur Leerstelle und das Töten zu einem logischen Problem, das Staaten im Zeitalter der Biomacht haben. Auf der Mikroebene der Subjekte, so scheint es, ist dieses Problem bedeutungslos und wird einzig in der Privatisierung von Sterbe- und Trauerpraktiken sichtbar.

Flutkatastrophen

Vierundsiebzig Jahre nach Binding schreibt der Rechtsphilosoph und Bioethiker Norbert Hoerster: „*Unbegründet ist auch die in unserer Gesellschaft immer noch häufige moralische Ächtung einer im Blick auf die Gesundheit künftiger Menschen motivierten Selektion unter solchen menschlichen Individuen, denen ein Lebensrecht nicht zusteht. Wer statt einem kranken oder behinderten einem gesunden Kind das Leben schenkt, verdient in Wahrheit Lob statt Tadel. Man nützt niemandem, am wenigsten den heute lebenden Kranken und Behinderten selbst, wenn man das Ziel möglichst gesunder künftiger Generationen als illegitimen Eingriff in die ‚Schöpfung' zu verurteilen sucht. Mit derselben Begründung könnte man etwa Maßnahmen zur Bekämpfung von Flutkatastrophen als Eingriffe in die ‚Schöpfung' ablehnen.*" (S. 447)

Was zunächst wie eine späte Neuauflage der Lebenswert-Ideologie von Binding aussieht, unterscheidet sich von dieser doch in zwei wesentlichen Punkten. Erstens ist Hoerster um einiges radikaler als sein Vorgänger: Wo Binding „nur" die Ver-





schwendung von Vermögen, Arbeitskraft und Geduld fürchtet, beschwört Hoerster das lebens- und „gattungs"-bedrohliche Bild der Flutkatastrophe. Zweitens unterstellt Hoerster, dass die Selektion „nicht-lebenswerter" zukünftiger Individuen ein eigenes Interesse von „Kranken und Behinderten selbst" ist. Hier ist es nicht mehr der Staat, der aus Sorge um die Gesundheit des „Volkes" souverän über Wert und Unwert des Lebens entscheidet. Hier ist es das „nicht-lebenswerte" Subjekt selbst, das diese Entscheidung fällt.

Die kürzlich von der Engländerin Diane Pretty angestrengte Klage vor dem Europäischen Gerichtshof bringt diese Verschiebung, die sich zwischen den Texten Bindings und Hoersters abgespielt hat, prägnant auf den Punkt: Die unheilbar kranke Pretty wollte mit Unterstützung ihres Mannes ihr Leben selbst beenden und klagte auf Straffreiheit für ihren Mann. Das heißt, sie wollte den Staat für ihre individuelle Lebenswert-Entscheidung in die Pflicht nehmen. Was Binding noch als *Aufgabe* des Staates sah, die dieser an den entsprechenden Individuen exekutieren sollte, manifestiert sich bei Pretty als *Forderung* an den Staat. Er soll gewährleisten, dass seine Bürgerin die Entscheidung über den Lebenswert an sich selbst fällen kann. Damit ist die individualisierte Verantwortung für die kollektive Lebensqualität, die Foucault beschrieben hatte, nicht vom Tisch: Schließlich geht es in allen Bioethik-Debatten immer auch um die „Kosten", die die Gesellschaft an unheilbar Kranken, Sterbenden, behinderten Neugeborenen und KomapatientInnen zu tragen hat. Aber diese Logik der Normierung wird längst begleitet von Logiken der Selbst-Normalisierung, die in Foucaults Biomacht-Konzept unterbelichtet bleiben. Und der Fall Pretty zeigt darüber hinaus, dass „der Tod" nicht mehr nur Grenze, sondern längst ein „ureigenes" Feld der Biomacht ist.

Judith Butler beschreibt in ihrer Kritik von Foucaults Biomachtkonzeption ein Phänomen, das Foucault 1976 noch nicht kennen konnte: den Diskurs um Homosexualität und AIDS. Der Tod wird hier, so Butler, explizit zur Fassung, in die gesellschaftliche Phantasmen über Schwulsein gegossen werden. Homosexualität wird geradezu zum Synonym für Todessehnsucht. Hier ist der Sex nicht nur Kategorie des Lebens, sondern direkt in den Tod verstrickt. Genauer gesagt: Der Tod wird zu einer essentiellen Angelegenheit des Sexes.

Diskursindustrie des Todes

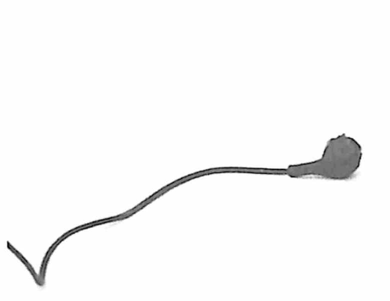
Foucaults Diskurs über Biomacht ist aber, so Butler, eine Erzählung, in welcher der Sex den Tod überwindet, und zwar in jenem Moment, in dem „das Leben" in die Geschichte eintritt. Diese Erzählung vergesse, dass die regulierenden Diskurse des Sexes selbst mit dem Tod arbeiten. Man solle der Macht lieber nicht glauben, dass man „nein" zum Tod sagt, wenn man zur Macht „ja" sagt: Der Tod, meint Butler, ist keineswegs bloß Grenze der Macht, sondern auch ihr ureigenes Ziel. Er verfügt über eine eigene diskursive Industrie, und die kann durchaus in Kategorien von Sex arbeiten, nämlich genau da, wo der Sex nicht mehr in erster Linie als „reproduktive Funktion" gedacht wird.

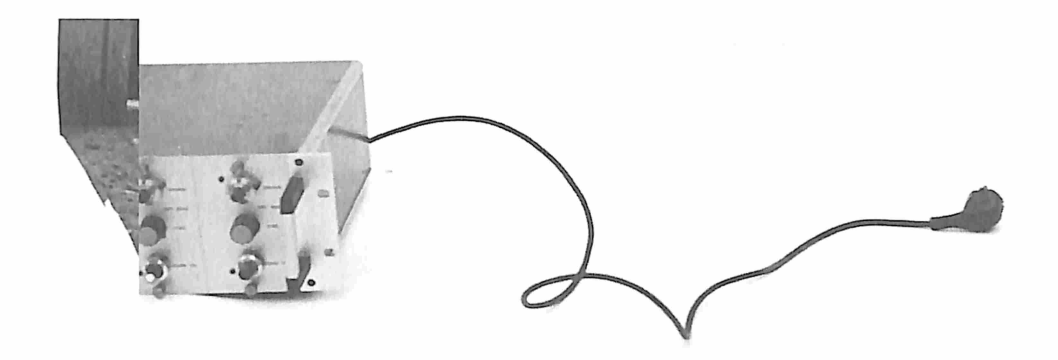
Was Butlers begrenztes und durchaus fragwürdiges Beispiel des „todessüchtigen Schwulen" richtig andeutet, ist eine unmittelbare Verstrickung von Leben und Tod, *leben machen* und *sterben machen*, die bei Foucault vernachlässigt bleibt. Allerdings müsste dieser Einwand noch sehr viel weiter geführt werden, denn diese „ursprüngliche" biopolitische Verstrickung ist weder auf bestimmte heteronormative Mythen, noch auf den „nicht-reproduktiven" Bereich des Sexes beschränkt. Gerade das Beispiel der vorgeburtlichen Selektion „abweichender" Föten mittels Gendiagnostik zeigt, dass gegenwärtige Biopolitik auch die unmittelbare Reproduktion der Bevölkerung als Problem von Lebenswert und damit stets auch als Problem des Todes bzw. des Tötens aufwirft.

Souveräne Biomacht

Giorgio Agamben setzt Foucaults Satz von der „Zäsur", die durch „das Leben" geht, begrifflich um. Die binäre Spaltung „des Lebens" in *zoé*, das bloße, nackte, biologische Leben, und *bíos* , die Lebensweise, ist nach Agamben grundlegender Modus von Biopolitik. Der Bereich des „bloßen Lebens" dehne sich in der Moderne mehr und mehr aus. Genauso wie Foucault beschreibt Agamben die Einbeziehung des „puren" Lebens in die Strukturen und Funktionen moderner Macht. Doch während die Differenz von Lebens- und Todesmacht innerhalb der Biopolitik bei Foucault beinahe als Gegensatz von Licht und Schatten erscheint, beschreibt Agamben einen Bereich von Dämmerung: „Das Leben" und „der Tod" treten in eine Zone der Ununterscheidbarkeit ein, die diese Begriffe prekär werden lässt. Ähnlich weist auch Butler darauf hin, dass es „den Tod" ebenso wenig gibt wie „das Leben", weshalb der Tod so wenig verdrängt werden wie das Leben in die Geschichte eintreten kann. Der Tod sei vielmehr immer das Ende eines konkreten *way of life*, und ein unaufhörliches Ein- und Austreten von Leben und Tod würden jedes denkbare Feld von Macht kennzeichnen. Aus dieser Sicht wird auch die eindeutige Linie, die Foucault zwischen der souveränen und der Biomacht ziehen will, zum Problem.

Auch bei Agamben folgt nicht Biomacht auf souveräne Macht, sondern Biomacht ist souverän und Souveränität ist Biomacht. Souveräne Biomacht konstituiert sich demnach gerade dadurch, dass sie diese Zäsur zwischen dem sozial gelebten und dem „bloßen" Leben immer wieder neu zieht. Diese Grenze, so Agamben, trennt das rechtlich geschützte Leben von einem Leben, das dem Tode ausgesetzt ist; am extremsten in den nationalsozialistischen Vernichtungslagern, aber z.B. auch die Illegalisierung von MigrantInnen macht aus StaatsbürgerInnen Subjekte eines „nackten Lebens". Moderne staatliche Souveränität basiert auf dem Recht; doch jedes Recht impliziert die Möglichkeit, sei-





nen eigenen Ausnahmezustand zu bestimmen. Auch das Menschenrecht auf Leben und das „nackte Leben", das vogelfrei und dem Tod ausgeliefert ist, sind demnach keine unüberwindlichen Gegensätze, sondern logisch miteinander verwandt.

Bei Agamben steht die Euthanasie an der Kreuzung zwischen der souveränen Entscheidung über das „tötbare" Leben und der von Foucault beschriebenen Sorge um den biopolitischen Volkskörper. Die Euthanasie markiert historisch folglich jenen Punkt, an dem Biopolitik zwangsläufig in Todespolitik umkippt und souveräne Macht und Biomacht ununterscheidbar werden. Demnach ist die Praxis der Euthanasie und der sie begründende Diskurs vom Lebenswert ein Schlüssel, der die Logik des Verhältnisses von Sex und *sterben machen* im Zeitalter der Biomacht aufschließen kann.

Dispositiv des Lebenswertes

Agamben und Butler treffen sich in ihrer Lektüre Foucaults darin, die Trennung von souveräner Macht und Biomacht zurück- und auf deren Ununterscheidbarkeit hinzuweisen, die zugleich die Ununterscheidbarkeit von Leben (Sex) und Tod ist. Die diskursive oder materielle Reproduktion „des" Lebens *durch* den Tod: *leben machen* und *sterben machen* ist somit nicht nur ein Widerspruch, sondern vor allem grundlegender Modus moderner Biopolitik. Gleichwohl sitzt man der Logik von Biomacht auf, wenn man diesen Zusammenhang, wie das Agamben und auch Butler tendenziell tun, als überzeitlichen Modus von Biopolitik überhaupt denkt, genauer gesagt: Biomacht als Modus von Macht überhaupt. Statt dessen könnte gerade Foucaults Analyse von Biomacht in die Gegenwart hinein weitergeführt werden, um zu sehen, dass sich die Verbindung aus Lebens- und Todesmacht, die Entscheidung über das nackte Leben längst auf die Ebene des Subjektes und seiner Individualität ausgedehnt hat: Nicht bloß das von Foucault untersuchte „Sexualitätsdispositiv", die gesellschaftlichen Diskurse und Praktiken rund um den Sex, ist produktiv und bringt Subjekte mit sexueller Identität hervor, sondern das Lebenswertdispositiv produziert „lebenswerte" Subjekte. Diese ziehen, im spektakulären Fall, vor Gericht und klagen für das Recht, getötet zu werden; im alltäglichen Fall richten sie ihr Leben ein in der permanenten Sorge um ihre geistige, körperliche und emotionale Fitness und in der ständigen Überprüfung der eigenen Produktivität und Gesundheit. Vor dem Hintergrund eines eugenischen Konsenses, der von Binding bis Hoerster und darüber hinaus reicht, setzt die binäre Logik des Lebenswertes einen Schnittpunkt zwischen Normalisierung und Ausschließung, Bio- und Todespolitik. Dabei kommt es historisch zu einer Diffusion von „eugenischer Verantwortung" vom Staat über das eugenisch informierte und verantwortungsbewusste Elternpaar bis hin zum Individuum. Die nach wie vor entscheidende und widersprüchliche Rolle des Staates gerät dabei umso mehr aus dem Blickfeld, je mehr der „Wille" und die „Erfahrung" der Subjekte in den Vordergrund rücken.

Fazit: Nicht *leben machen* und *sterben lassen*, sondern *leben machen* und *sterben machen*; ein Dispositiv des Lebenswertes, das Foucaults Sexualitätsdispositiv vielleicht längst den Rang abgelaufen hat.

Anmerkungen:

1) Foucault 1993, S.62.

2) Vgl. dazu genauer die auszugsweise Dokumentation von Foucaults „Der Wille zum Wissen" im Archiv.

3) Foucault 2001, S.293

4) Foucault 1991, S.163.

Literatur:

Agamben, Giorgio: Homo Sacer. Die souveräne Macht und das nackte Leben, Frankfurt/Main 2002

Binding, Karl; Hoche, Alfred: Die Freigabe der Vernichtung lebensunwerten Lebens. Ihr Maß und ihre Form, Leipzig 1922

Butler, Judith: Sexual Inversions, in: Domna C. Stanton (Ed.): Discourses of Sexuality, Michigan 1995, S.344-361

Foucault, Michel : Der Wille zum Wissen. Sexualität und Wahrheit I. Frankfurt am Main 1991

ders.: Leben machen und sterben lassen. Zur Genealogie des Rassismus. Ein Vortrag. In: Lettre International 1993, 62, S.62-67

ders.: Vorlesung vom 17. März 1976, in: ders.: In Verteidigung der Gesellschaft, Frankfurt/Main 2001, S.282-311

Hoerster, Norbert: Ist menschliches Leben unverfügbar? in: Universitas, Heft 599, Mai 1996, S.447-448

***Stefanie Graefe** lebt in Hamburg, ist Redakteurin bei Fantômas und analyse und kritik und schreibt u.a. über Biopolitik.*

flirtet juve verdeckt +++ mit einer verdächtigen, mademoiselle jeanne, der +++ kassiererin des hotels +++ die schlägt ihn plötzlich +++ mit einem einzigen schlag nieder +++ jeanne flieht +++ ins haus von etienne rambert +++ die verkleidung fällt +++ es ist charles! +++ wieder verhilft etienne seinem sohn zur flucht +++

Endlose Pfade

Für das Recht auf Legalisierung des Aufenthalts

Von
Manuela Bojadžijev,
Serhat Karakayali,
Vassilis Tsianos

Unter der Forderung des Rechts auf Weltbürgerschaft wollen Manuela Bojadžijev, Serhat Karakayali und Vassilis Tsianos den Antirassismus als eine politische Bewegung artikulieren, die nicht mehr in der Abwehr des Elends und der Verteidigung des kleineren Übels besteht. Dieser Versuch hat ihrer Einschätzung nach heute vor allem einen Ort: den Kampf um die Aufenthaltsrechte von MigrantInnen. Ausgangspunkt ihrer Überlegungen sind deshalb Geschichte und Aktualität der Legalisierungsforderung innerhalb der antirassistischen Linken in Deutschland.

Politische Slogans machen in Almanya zuweilen merkwürdige Karrieren. So hat die Metapher von der „Festung Europa", mit der einstmals das Grenzregime skandalisiert werden sollte, jede linksradikale Konnotation verloren, seit sie zum selbstbewusst vorgetragenen Leitbegriff herrschender Migrationspolitik wurde. Dagegen fristet der Slogan „Offene Grenzen für alle" ein weitaus weniger glamouröses Dasein. Geprägt wurde die Losung in der breiten Empörung über den Tod von Cemal Altun, der sich im September 1983 aus dem Fenster einer deutschen Behörde stürzte, bevor diese ihn im Geiste bester antikommunistischer Solidarität an die Henker des türkischen Regimes ausliefern konnte. Bis vor kurzem noch an prominentester Stelle im Parteiprogramm der Grünen zu lesen, halten heute nur noch radikale Linke an ihr fest. Die zielten damals nicht nur auf eine Provokation: In der Debatte um das Asylrecht setzte das Eintreten für ein „freies Fluten" über „offene Grenzen" und ein „Bleiberecht für alle" den Kontrapunkt sowohl zum Aufbau eines paneuropäischen restriktiven Migrations- und Grenzregimes und zur Re-Nationalisierung der Diskurse in bestimmten linken Kreisen. Damit wurde das Vorrecht der Metropolen und ihrer Bürger gegenüber dem „Rest" und den von dort einwandernden Menschen radikal in Frage gestellt. Allerdings unterstützten viele Linke die Forderung weniger vom Standpunkt der emphatischen „Identifizierung mit dem Symptom des Ausschlusses" (Zizek), d. h. von den „subjektiven" Reproduktionsinteressen des nackten (Über-) Lebens der MigrantInnen aus, sondern aus der antiimperialistisch bzw. internationalistisch hergeleiteten „objektiven" Analyse des Ausbeutungsverhältnisses von Metropole und Trikont. So konnte zwar eine Diskussion um Struktur und Legitimation der weltweiten Ausbeutungsverhältnisse initiiert werden, doch wurde das Schweigen über die eigene rassistische Verstrickung nicht gebrochen.

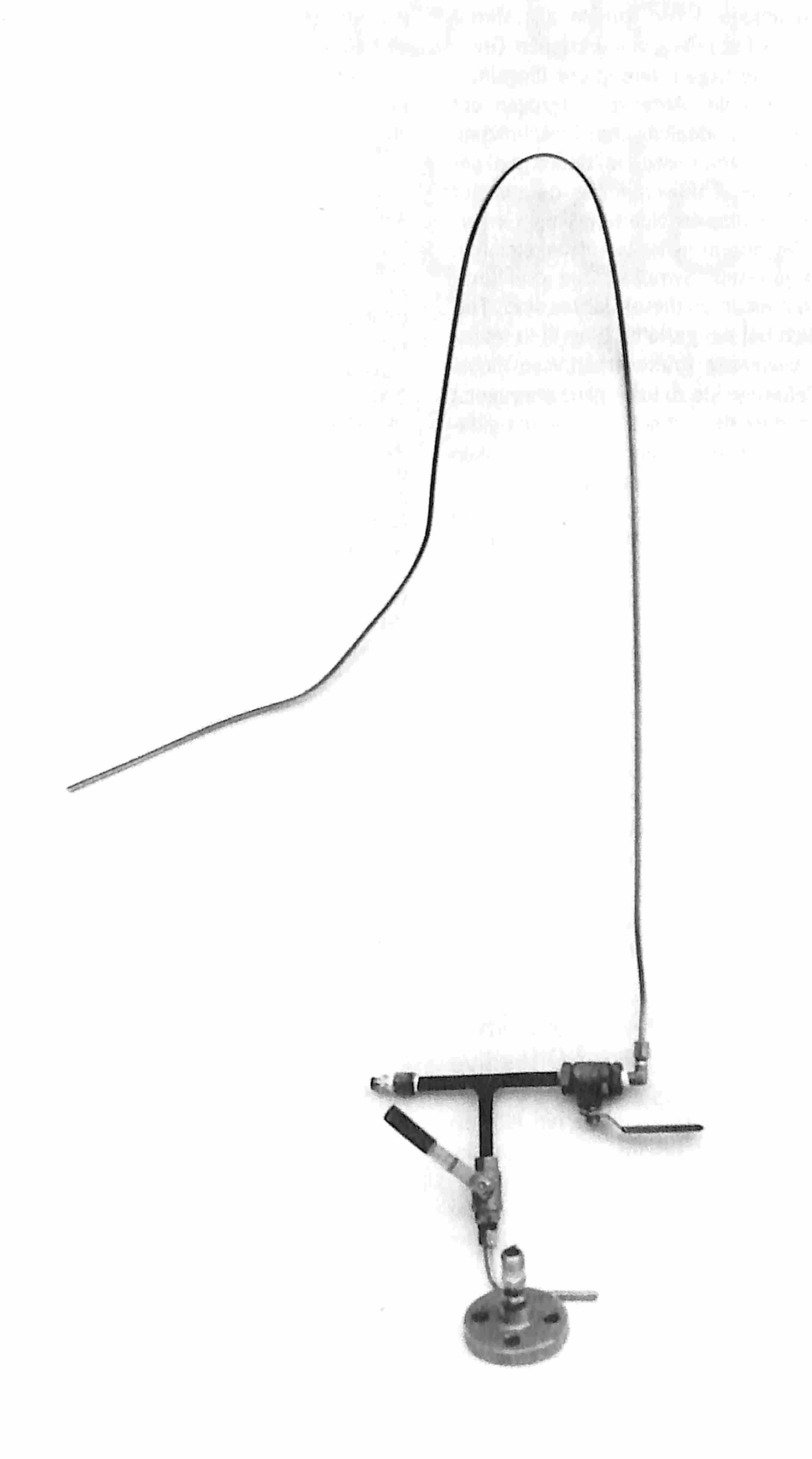
Die Mobilisierung der Linken und der liberalen Öffentlichkeit setzte auf die Verteidigung des Asylrechts. Mit dessen De-facto-Abschaffung 1993 eroberte sich der Staat die Definitionsmacht darüber, wer als Flüchtling zu gelten hat und wer nicht, vollständig zurück. Mit dem Ende des vergleichsweise liberal gehandhabten Asylrechts endete auch seine zentrale Bedeutung für die Migrationsprozesse, und der Slogan „Offene Grenzen" überlebte die Verhältnisse, auf die er sich konfrontativ bezog. Immer weiter öffnete sich jetzt die Schere zwischen der Radikalität der Forderung und der faktischen Defensivität einer Politik, die sich im Alltag nicht realisieren ließ. So fungierte die Forderung nur mehr als normativer Gradmesser linksradikaler politischer Korrektheit und sicherte als Residuum einer imaginären Radikalopposition ein Verhältnis der unbefleckten Äußerlichkeit gegenüber der Macht. Öffentliche Kampagnen für das Bleiberecht hatten seither höchstens im Zusammenhang mit Abschiebewellen in besonders üble Herkunftsländer eine beschränkte Wirkung. Zugleich machte der Zuschnitt auf die globale Perspektive Migration vor allem als Zwang und MigrantInnen als Opfer der Globalisierung sichtbar und überzeichnete im Zusammenspiel mit der „Festungs-Metapher" die totalitäre Abschottung der Grenzen Europas.

Es ist deshalb kein Zufall, wenn in den aktuellen globalisierungskritischen Debatten das Gespenst der transnationalen Migration keine Stimme hat. Dies gilt auch und vor allem deshalb, weil der neoliberalen Deregulierung sozialer Sicherungen vielerorts nur die Forderung nach Wiederherstellung des nationalen Wohlfahrtsstaats entgegengesetzt wird. Trotz ihrer formellen Entgegensetzung geht es beiden Positionen primär um die Sicherung national-sozialer Interessen. Währenddessen reißen die Migrationsbewegungen der ArbeiterInnen Asiens, Afrikas und Lateinamerikas nachdrücklich die nationalen Arbeitsmarktschranken ein. Die Autonomie der Migration stellt eine Masse, die mit den Füßen abstimmt und den staatlichen Diskurs um ihre ökonomische Nützlichkeit ebenso unterläuft wie den der staatsfixierten Globalisierungskritik. Deshalb gibt es ohne einen offensiven Antirassismus keine andere Welt. Die Perspektive dieser Migration einzunehmen kann zum Angel-

punkt einer Globalisierungskritik werden, die dem Dualismus Nationalstaat versus Neoliberalismus entkommt.

Autonomie der Migration

Der Begriff „Autonomie der Migration" besagt, dass man Grenzen trotz repressiver Migrations- und Grenzregime überschreiten kann und Einwanderung von staatlichen Politiken nur bedingt gesteuert werden kann. „Auch wenn sich Myriaden von Experten und Beamten in den Behörden und staatlichen und internationalen Einrichtungen mit der Emigration beschäftigen, haben sie keine Ahnung von dieser (...) Autonomie der Migrationsflüsse. Sie haben vielmehr die Vorstellung, dass alle miteinander verbundenen Faktoren und Phänomene auf die Wirtschaftspolitik zurückzuführen und daher nur Gegenstand der verwaltungsmäßigen Regulierung wären. Natürlich wird bei diesem Denkansatz die Objektivität der Politik und speziell der Wirtschaftspolitik grotesk überschätzt, es wird völlig vergessen, dass es eine Eigendynamik der Auswanderung gibt. Man kann zwar der Emigration mit repressiven Mitteln begegnen, die Rückkehr der Immigranten ‚fördern', aber man kann nicht die Flüsse nach Programmierung und Dafürhalten öffnen und sperren." (1) Was Yann Moulier Boutang aus der Perspektive der Autonomie der Migration formuliert, liest sich beim CDU-Politiker Peter Müller wie folgt: „Trotz restriktiver Bestimmungen und Kontrollen ist es bisher nicht gelungen, das unkontrollierte und weitgehend ungesteuerte Nebeneinander unterschiedlichster Zuwanderungsgruppen zurückzuführen, geschweige denn in einem bedarfsgerechten, arbeitsmarkt- und sozialverträglichen Gesamtkonzept der Einwanderung aufgehen zu lassen. Die Gesamtschau der Einwanderungspolitik in Deutschland ergibt vielmehr ein unbefriedigendes Missverhältnis der erwünschten gegenüber unerwünschten Zuwanderungstatbeständen." (2)



Indem das Zuwanderungsgesetz die relative Autonomie der Migration unter staatliche Kontrolle bringen will, erkennt es sie unfreiwillig an. Deshalb listen die konzeptiven Ideologen des Abschiebeapparats akribisch alle Punkte auf, die MigrantInnen bis jetzt als Schlupflöcher nutzten. So bedeutet die vorgesehene Abschaffung des Duldungstitels für 250.000 Menschen – darunter nicht nur abgelehnte Asylsuchende – nichts anderes als Illegalisierung. Gleichzeitig soll die von der Süssmuth-Kommission empfohlene Legalisierungsregelung, die sich auf etwa 1,7 Millionen MigrantInnen bezogen hätte, gestrichen werden. (3) Und trotzdem begibt sich staatliche Politik mit der Verrechtlichung und Steuerung der Migration auf ein ungewisses Terrain, weil sie in das instabile Gleichgewicht von Gleichheit und Freiheit innerhalb der nationalen Gemeinschaft eingreift, d.h. in die Trennung von Volk und Nation. Während der deutsche Integrationsimperativ die Ausschlussbarriere des nationalen Staatsvolkes aufrechterhalten will, zeichnet sich auf europäischer Ebene die Tendenz ab, Staatsbürgerschaft von Nationalität abzukoppeln. Dabei verbindet das Projekt des europäischen Zusammenschlusses, das eigentlich einem Einschluss gleichkommt, Mittel der präventiven Aufstandsbekämpfung an den Rändern des Migrationsregimes mit einem Prozess rassistischer Stratifikation im Innern. (4) All diese Anstrengungen zeigen aber, dass die Autonomie der Migration in die gegenwärtige Konjunktur

eingeschrieben ist, dass die Kämpfe auch dort anwesend sind, wo sich ihre Niederlagen manifestieren: in den Ausländer- und Staatsbürgerschaftsgesetzen, im Zuwanderungsgesetz, aber auch in den widerständigen Alltagspraktiken der MigrantInnen. Die neuen Widersprüche sind absehbar. Es wird weiterhin Einwanderung geben, die sich der Steuerung entzieht. Weil das Zuwanderungsgesetz das gerade ignoriert, birgt die mit dem Ziel gesteigerter nationalstaatlicher Kontrolle geplante Verrechtlichung der relativen Autonomie der Migration den politischen Sprengstoff, den wir zünden wollen.

Recht auf Legalisierung

Die Wahrnehmung der unterschiedlichen Funktionen von Grenzen, ihrer Durchlässigkeit nach qualitativen und nicht nur quantitativen Kriterien ermöglicht einen Perspektivwechsel, der die Forderung nach „offenen Grenzen“ auf ungeahnte Weise aktualisieren könnte, indem er auf jene Bewegung verweist, die eine Politik der „offenen Grenzen“ bereits wirkungsmächtig praktiziert. Betont man in diesem Zusammenhang nicht so sehr den Abschottungscharakter der Grenzen, sondern die relative Autonomie der Migration, lassen sich die illegalisierten Migrationspfade und Aufenthaltspraktiken als Modalitäten widerständiger Praxis verstehen. Es reicht, sich an den verzweifelten Versuch hunderter Flüchtlinge zu erinnern, durch den Eurotunnel nach Großbritannien zu laufen, um klarzustellen, dass diese Praxis damit nicht glorifiziert werden soll. Vielmehr geht es angesichts der aktuellen Veränderungen im Migrationsregime um die Frage nach Kollektivrechten für Einwanderer. Denn Kollektivrechte können zur Vervielfältigung der Freiheiten von Subjekten beitragen, deren kollektive Widerstandspraxis die systematische Vereinzelung durch die verallgemeinerte Struktur der Ausschließung untergräbt. Dazu müssen die Solidaritätszusammenhänge wahrgenommen werden, die eine Existenz als Sans Papiers erst ermöglichen. Migration ist nie die Aktion eines isolierten Individuums, sondern greift auf soziale Netzwerke zurück, die aus einem individuellen Vorhaben ein erfolgreiches soziales Projekt machen. (5) Diese Netze sorgen für bessere Lohn- und Arbeitsbedingungen, vermitteln Aufentalt und Wohnung und verbessern so die Lebensbedingungen ihrer Mitglieder. Der Kampf für ein Recht auf Legalisierung des Aufenthalts übersetzt ihre Autonomie in eine Politik, die politische und soziale Rechte unabhängig von jeder Staatsbürgerschaft fordert. Werden dabei auch Wohnverhältnisse, Bildungsmisere, Ausbeutung, Arbeitsbedingungen und Geschlechterverhältnisse zur Sprache gebracht, werden die Hierarchisierung von MigrantInnengruppen durch Ausländergesetz und Grenzregime in Frage gestellt, ihre unterschiedlichen Existenzweisen reflektiert und die Leistungsdispositive kritisiert, die MigrantInnen nach ihrer Arbeitskraft be- und verwerten.

Als die Forderung nach Legalisierung Mitte der neunziger Jahren von *off limits* und anderen erhoben wurde, galt sie diversen linksradikalen Zirkeln als Affront gegen die Forderung nach offenen Grenzen und die Organisierung der Illegalität. Eine „plausible“ Antwort – bezogen auf eine absolut idealistische Einschätzung der Kräfteverhältnisse, in denen sie gestellt wurde. Faktisch folgte daraus nur eine Vertiefung der Spaltungslinien innerhalb der antirassistischen Arbeitsteilung, deren jüngstes Symptom die drei antira-sommercamps dieses Jahres sind. Tatsächlich hat ein gezielter Eingriff in realistisch bewertete Kräfteverhältnisse nichts mit Reformismus zu tun – ganz abgesehen davon, dass es idiotisch ist, eine marginale Position in einer marginalisierten Linken des Reformismus zu bezichtigen. Die Forderung nach Legalisierung wurde in Deutschland auch nicht erst in den 90er, sondern bereits Anfang der 70er Jahre erhoben, als illegal gewordene MigrantInnen mit der Parole „Wir sind keine Sklaven!“ etwa in Frankfurt am Main in einer großen Demonstration auf die Straße gingen. „Sklaven“ – denn in Kombination mit Illegalität waren und sind die drastischsten Formen der Ausbeutung möglich. Auch wenn es den „Illegalen“ heute im Grunde genommen nicht anders geht, besteht doch ein Unterschied, denn heute gibt es in Deutschland bereits 1,7 Millionen von MigrantInnen ohne Papiere. Sie müssen ein Recht auf Legalisierung haben.

Ein Antirassismus der Offensive

Wir glauben, dass es noch nie eine so günstige Konjuktur für eine Legalisierungskampagne mit mobilisierenden Wirkungen gegeben hat. In einer Zeit, in der die Einwanderungsdebatte als letzter Schrei der Fortschrittlichkeit gilt, demonstriert die Legalisierungsforderung die Grenzen der Kanakophilie und des humanistischen Gelabers - und die Möglichkeit einer nicht-staatlichen Politik der Rechte, die sich zugleich mit anderen Kämpfen verbinden kann. Deren Durchsetzung hängt stark von den Formen der institutionalisierten Kompromisse ab, die der Antirassimus zu erzwingen bereit wäre: Jede Art von Ökonomen- und Gesetzestalk muss vermieden werden, weil es nicht eine „Sanatoria“ von oben geht. Die Trennung der emanzipatorischen Momente eines Kampfs um Rechte vom Recht als der Verwaltung des Lebens wird sich in der Frage verdeutlichen, ob dieser Kampf und seine Resultate den Bewegungsspielraum der Menschen erweitern oder einengen. Bis heute kann jede Migrantenfamilie ihre Geschichte der Illegalisierung erzählen. Es geht um Rechte, die ihren realen Lebensverhältnisse entsprechen, und um neue Möglichkeiten und Bedingungen für KanakInnen und AntirassistInnen, ihren Widerstand zu organisieren.

Anmerkungen:

(1) Yann Moulier Boutang, Interview, in: Materialien für einen neuen Antiimperialismus Nr. 5, Berlin/Göttingen 1993, S. 38
(2) Peter Müller, Von der Einwanderungskontrolle zum Zuwanderungsmanagement, Rede am 1.7. 2001
(3) Vgl. Manuela Bojadžijev, Tobias Mulot, Vassilis Tsianos, Legalisierung statt Integration. Anmerkungen zum Zuwanderungsgesetz. In: 1999, 01/2002
(4) Vgl. Etienne Balibar, Topographie der Grausamkeit. Staatsbürgerschaft und Menschenrechte im Zeitalter globaler Gewaltverhältnisse. In: Subtropen, 12/2001
(5) Vgl. Moulier Boutang, Nicht länger Reservearmee. In: Subtropen, 04/2002

Manuela Bojadžijev, Serhat Karakayali und Vassilis Tsianos *leben in Frankfurt bzw. Hamburg und machen Politik und Theorie bei kanak attak. Andere Texte finden sich in Demirovic, A./Bojadžijev, M., Konjunkturen des Rassismus, Münster 2002 sowie unter www.kanak-attak.de*

theorie und praxis der multitude.

die menge als programm:
widerstand gegen die macht über das leben.
auf der straße und in der theorie.

☐ *mezzadra* über *deriveapprodi* und das projekt der anderen globalisierung.

☐ *seibert* über gefährliche verbindungen zwischen politik und philosophie.

☐ *virno* über die ambivalenz der multidude und seine politische biographie.

DeriveApprodi: Abdrift und Ankunft

Die soziale Bewegung auf dem Weg in ihre europäische Dimension.

Von Sandro Mezzadra

In ihrem aktuellen Heft präsentiert die linksradikale italienische Zeitschrift *DeriveApprodi* auf über 200 Seiten Berichte aus mehreren Ländern Europas (www.deriveapprodi.org). Die Artikel geben Auskunft über den jeweiligen Stand der sozialen Bewegung und der politischen Linken. Darunter zwei Beiträge aus Deutschland, einer von der *Fantômas*-, der andere von der *arranca!*-Redaktion. Im Austausch präsentiert *Fantômas* den Leitartikel aus *DeriveApprodi*, der die Bedingungen diskutiert, unter denen sich die sozialen Bewegungen Europa als Raum eines gemeinsamen Handelns aneignen könnten. Er geht dabei auch der Frage nach, welche Rolle Zeitschriften wie *DeriveApprodi* oder *Fantômas* dabei spielen können.
Der Diskussionsbeitrag der *Fantômas*-Redaktion kann in der letzten Ausgabe analyse & kritik (*ak* 466) nachgelesen werden. Die *arranca!* präsentiert eine Auswahl der Länderberichte in ihrer gerade erschienenen Ausgabe 25 (www.arranca.nadir.org). Während des Europäischen Sozialforums in Florenz (6. – 10.11.) kommen auf Einladung von DeriveApprodi linksradikale Zeitschriftenredaktionen aus ganz Europa zu einem ersten Austausch zusammen. Aus Deutschland nehmen *Fantômas*, *arranca*! und *subtropen* an dem Treffen teil. Zu *DeriveApprodi* vgl. in diesem Heft auch das Interview mit Paolo Virno

Deutsche Bearbeitung
Gisbert Broggini

Die Situation

Ein neuer Anfang. So haben wir nach dem Juli 2001 in Genua die Bewegung bezeichnet, die in diesen Tagen in Erscheinung trat. Die *multitude,* die in den Jahren zuvor vielfach, so auch in unserer Zeitschrift, angesprochen wurde, war mit einem Mal mehr als nur das Schlüsselwort eines in esoterischen Zirkeln geführten Insiderdiskurses. Sie zeigte im hellen Licht ihres *Ereignisses* eines ihrer möglichen politischen Gesichter. Die 300.000, die am 21. Juli zusammenkamen, präsentierten eine heterogene Mischung von Verhaltens- und Sprechweisen, von unverwechselbaren Einzelauftritten und Kollektivsubjekten. Diese Manifestation einer außergewöhnlichen Fülle von Subjektivitäten war es, die wir ins Zentrum der politischen Diskussion rücken wollten, wenn auch um den Preis, dass die wütende Repression bis hin zum Mord, der die Bewegung ausgesetzt war, in den Hintergrund geriet.

Wir, aber nicht nur wir, ahnten, dass diese Bewegung in ihrer vielfältigen und unvorhersehbaren Zusammensetzung und ihren Ausdrucksformen das Feld der organisierten Gruppen und beruhigenden Identitäten durcheinander bringt. Sie setzte einen Prozess in Gang, der Raum bot für die politische Artikulation von neuen politischen Subjekten. Gerade deshalb kritisieren wir sowohl die Organisationsfetischisten wie die Gegner jedweder Organisation. Ebenso wenig halten wir davon, ständig das „Neue" gegen die „Welt von gestern" auszuspielen. Wir wussten und wissen, dass die dem Neuen verschriebenen Rhetoriken trotz ihrer enthusiastischen Beschwörung des Spontaneismus und der Bewegung um ihrer selbst willen oft nur die banalsten Zirkelschlüsse der Repräsentationslogik wiederholen. Wir wussten und wissen vor allem, dass diese Bewegung ebensosehr aus einer Menge unorganisierter Frauen und Männer besteht wie aus organisierten, in sich gegliederten Einheiten verschiedenster Art. Und wir wissen, dass nur eine realistische Analyse der Zusammensetzung der Bewegung den Anspruch begründen kann, in ihrem Innern das Wort zu ergreifen.

Es liegt uns fern, „Bewegung" gegen „Organisation" auszuspielen. Die Frage lautet vielmehr: Was sind die angemessenen Formen, in denen sich die Bewegung offen halten kann? Jede künstliche Polarisierung muss verhindert und der Aspekt der Vielfalt in den Vordergrund gestellt werden. Was wir uns am Tag nach Genua vorgestellt haben, war eine Entwicklung, in der die Teilabläufe, statt sich aneinander zu reihen, aufeinander reagieren und fortschreitend einer radikalen Kritik Gestalt geben – einer Kritik der kapitalistischen Produktionsverhältnisse und zugleich der politischen Repräsentation. Für eine kurze, aber intensive Aktionsphase schienen dafür die Sozialen Foren zu stehen, die sich in ganz Italien zwischen dem Sommer und Herbst letzten Jahres ausbreiteten.

Im Rückblick auf die letzten zwölf Monate fällt die Bilanz der Erfahrung freilich nicht eindeutig positiv aus. Wie könnte man übersehen, dass viele, wenn auch nicht alle Sozialforen zu Orten einer lähmenden Auseinandersetzung und zermürbender Verhandlungen zwischen ihren Mitgliedern geworden sind? (1) Wie

könnte man verkennen, dass der Anlauf zur Gründung eines gesamtitalienischen Sozialforums stecken geblieben ist? Wir müssen uns die Ratlosigkeit eingestehen, die eintrat, als die CGIL im März und April dieses Jahres in die Kampfarena zurückkehrte? Und wie sollten wir unsere Enttäuschung verbergen, wenn wir die uns am nächsten stehenden politischen Initiativen beobachten und zusehen müssen, wie die *Disobbedienti* und die *Cobas* das Monopol für die Begriffe einerseits der „Multitude" und andererseits der „Klasse" beanspruchen und beide Konzepte gegeneinander ausspielen, während wir hartnäckig daran festhalten, sie miteinander zu vermitteln? (2)

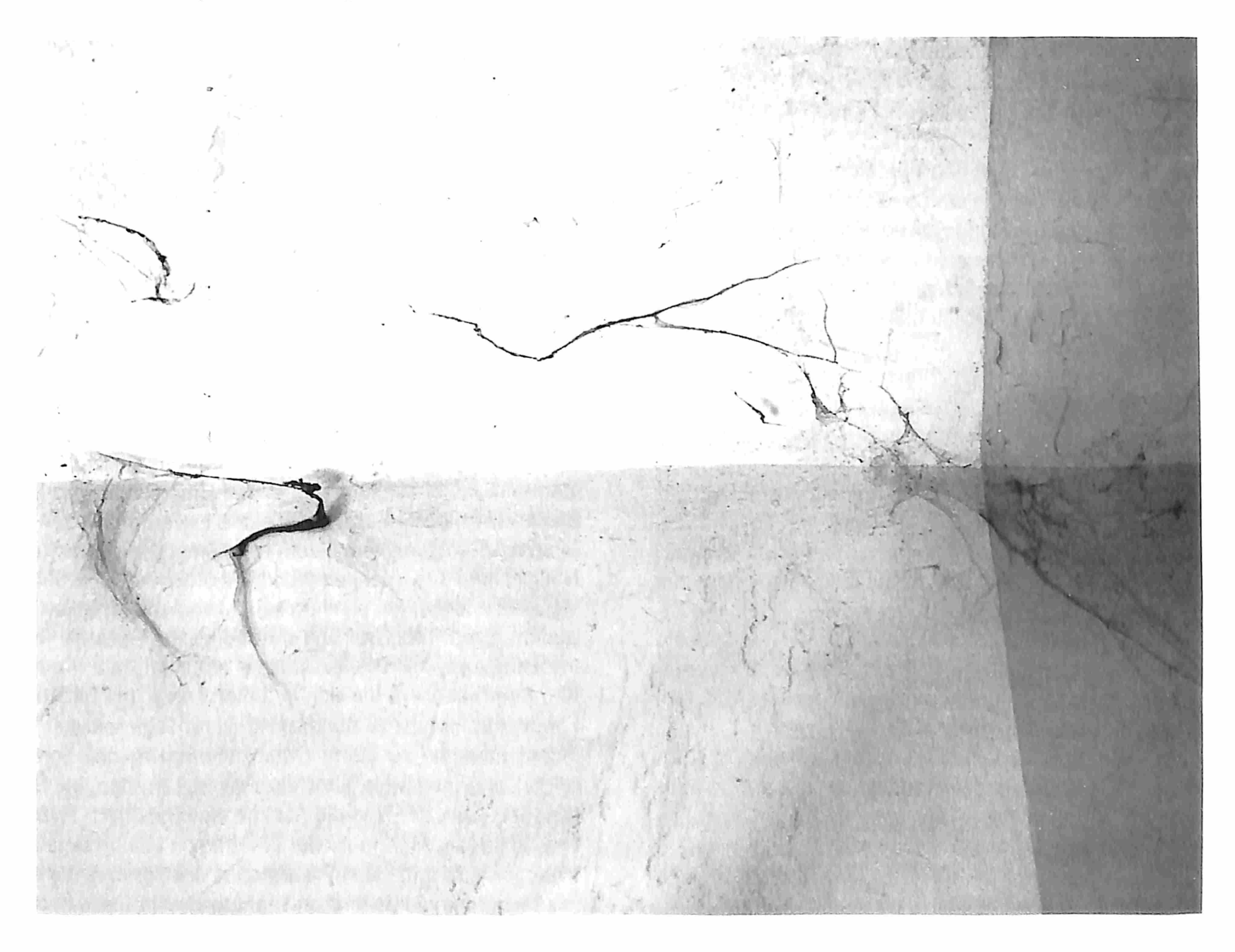
Trotzdem ist noch mehr im Spiel. Vor allem ist unbestreitbar, dass die Bewegung sich im Laufe dieses einen Jahres unaufhörlich entfaltet und ausgedehnt hat. Weiterhin ist unbestreitbar, dass die „Bewegung der Bewegungen" bei jedem Zusammentreffen - und am offensichtlichsten am 20. Juli 2001 in Genua – einen Zulauf hatte, der die kühnsten Erwartungen übertraf. Und es ist unleugbar, dass der Bruch, den wir vor einem Jahr herbeigeführt haben, die gesamte soziale und politische Szene in Italien in Bewegung gebracht hat. Die Initiative, die die CGIL ergreifen konnte, wäre unvorstellbar gewesen, wenn wir nicht in den Monaten zuvor mit unserem Protest gegen den Krieg, gegen die Schulreform und gegen das Emigrantengesetz von Bossi und Fini alleine in der Öffentlichkeit Opposition betrieben hätten; und ohne unseren öffentlichen Protest wäre einer unfähigen Politikergruppe wie dem Mitte-Links-Bündnis *Ulivo* die heilsame Erschütterung erspart geblieben, die heute seine Fortsetzung in bisheriger Form in Frage stellt.

Die Stärken und Schwächen

Aber sprechen wir von uns, der Zeitschrift *DeriveApprodi*. Allem voran haben wir versucht, in unserem eigenen Kreis jene Irritation und eben die Auflösung der (politischen) Identitäten zur Wirkung zu bringen, die wir in der Bewegung der Julitage letzten Jahres in Genua zu erkennen glaubten. Auch eine Zeitschrift begründet eine Identität, zumal dann, wenn sie eine zehnjährige Geschichte hat und von einer Gruppe von Mitarbeitern und Mitarbeiterinnen geführt wird, die außer durch eine gemeinsame politisch-kulturelle Sensibilität durch Freundschaftsbeziehungen zusammengehalten wird. Sie begründet einen organisatorischen Zusammenhalt, wenn er auch schwach sein mag und mehr auf verbaler Verständigung als auf einer besonderen politischen Initiative beruht.

Wenn wir auf die mehr als zwanzig Ausgaben der Zeitschrift schauen, die wir herausgebracht haben, haben wir gewiss mehr als nur einen Grund zur Zufriedenheit. Die Begriffe und Themen, die wir verwendet haben - vom Begriff der Multitude bis hin zu einer neuen Kritik der Repräsentation; von Reflexionen über eine Bürgerschaft, die konstruktive Widersprüche aufmerksam verfolgt, bis zu einer vorurteilslosen Untersuchung der neuen Zusammensetzung der ‚lebendigen Arbeit' -, werden heute von einem weit größeren Umfeld anerkannt als zu Beginn unseres Zeitschriftenprojektes.

Und trotzdem sind wir von Selbstzufriedenheit weit entfernt. Die Grenzen, die wir im Innern der Bewegung erkennen, sind auch *unsere* Grenzen. Um einige Beispiele zu geben: Wenn unsere Überlegungen zur Bürgerschaft zu einer inflationären Verwendung des Konzepts der Bürgerrechte führten, in der dabei jede politische Bestimmtheit verloren ging, dann heißt das, dass wir nicht imstande waren, die Untersuchung und theoretische Bearbeitung gründlich genug auszuführen. Und wenn die Analyse des Postfordismus der Bewegung nicht die *Waffen der Kritik* geliefert hat, um in den Generalstreik vom April und allgemein in Arbeitskonflikte entscheidend eingreifen zu können, dann wies diese Analyse Mängel auf.



Wir schätzen, die Kenntnisse und Erfahrungen nicht gering ein, die wir in diesen zehn Jahren erworben haben, aber wir sind bereit, sie zur Diskussion zu stellen, sie für einen größeren Kreis weiter zu entwickeln und sie an den Schritten der Bewegung zu überprüfen. Denn, sagen wir es noch einmal, wir sehen darin einen (politischen) Neubeginn.

Die andere Globalisierung

Mit diesem Heft wird *DeriveApprodi* eine neue Reihe eröffnen. Und diese neue Reihe wird ausgehen von einer weiteren Überlegung, die wir in der Folge der Genueser Tage von 2001 angestellt haben. In Gegensatz zur defensiven Kennzeichnung der Bewegung in den Etiketten „no-global" oder „Antiglobalisierung" unterstreichen wir ihren globalen Charakter, also ihre Fähigkeit, sich dem Prozess der Globalisierung als ihrer Bedingung zu stellen und sich als Agent einer *anderen Globalisierung* zu begreifen. Diese Bestimmung schließt eine polemische Abgrenzung von all denen ein – auch in der Bewegung –, die es zu ihrer vorrangigen Aufgabe machen, die nationalen Räume zurückzuerobern und auf die klassischen Mittel des Sozialstaats des vorigen Jahrhunderts zurückzugreifen, um die „neoliberale" Globalisierung einzudämmen oder zu blockieren. Wir erkennen in der globalen Dimension der Bewegung ihren innovativen Aspekt: Auf der Höhe der Entwicklung der lebendigen Arbeit zu sein, zu deren Kennzeichen eben die Mobilität gehört. Dabei halten wir uns in erster Linie an die Auftritte und Initiativen der MigrantInnen auf der großen Demonstration in Genua vom 19. Juli, die der Mobilisierung gegen die G8 ihren Stempel aufgedrückt haben.



Die Ereignisse vom Beginn der Bombardierung in Afghanistan bis heute haben – unabhängig davon, welche Folgen die Kriegsdrohung von Bush gegen den Irak haben wird - unsere Annahmen von vor einem Jahr in gewisser Weise bestätigt, wenn auch in Wendungen, die uns zur ständigen Anpassung der analytischen Instrumente zwangen. Die Globalisierung hat sich, um es trocken und provokativ zu sagen, unter mehreren Gesichtspunkten als ein Einschnitt in der Geschichte der kapitalistischen Produktionsweise erwiesen, hinter den es kein Zurück gibt. Aber das Auftauchen des Kriegs in ihrem Kontext hat zugleich bestätigt, dass sie enge Grenzen hat und dass der zeitgenössische Kapitalismus unter bestimmten Umständen nicht davor zurückschreckt, ganze Regionen von seinen globalen Umläufen abzukoppeln, die einer permanenten und widersprüchlichen Restrukturierung ausgesetzt sind. Wir sind davon überzeugt, dass die Bewegung in diesem Szenario nur dann wachsen und in die Offensive gehen kann, wenn sie imstande ist, ihre eigene globale Dimension zu stärken und als Agent einer anderen Globalisierung aufzutreten: einer Globalisierung, die sich der Last und dem Kommando des Kapitals entledigen will.

Deshalb müssen wir jeden Provinzialismus ablegen, die Zusammensetzung der Bewegung - global wie sie sein soll - untersuchen und die Zirkulation der Erfahrungen und der Kenntnisse fördern. Wir wollen deshalb in der neuen Reihe dieser theoretischen Arbeit Raum zu geben. Damit verfolgen wir das Ziel, eine Serie von Materialien und Studien zur globalen Bewegung vorzulegen, die sich nicht nur auf Europa, sondern auch auf Afrika, Asien, Lateinamerika und auf die USA beziehen werden. Dabei gilt es vor allem, das „Ende der Dritten Welt" in den Blick zu nehmen, das ein wesentliches Moment der gegenwärtigen Veränderungen ist.

Die wichtigsten Aufgaben

Beginnen wir also mit Europa. Das geschieht nicht zufällig, denn das vorliegende Heft kommt gleichzeitig mit dem Beginn des Europäischen Sozialforums in Florenz heraus. Ein anderer Grund ist, dass Europa der Raum globaler Politik ist, in dem wir zu handeln haben. Wir sind weder von den Debatten über die Möglichkeit begeistert, dass Europa eine Außen- und Sicherheitspolitik entwickeln könnte, die eine Alternative zu der der Vereinigten Staaten darstellt, noch von dem „kontinentalen Neonationalismus", der unter dem Ladenschild eines „europäischen Gesellschaftsmodells" nicht wenige Anhänger auch in uns nahen Praxisfeldern hat. Das Europa, das uns interessiert, ist ein Raum der Bewegung und des Kampfes; es ist global, weil es von Migrationsströmen durchquert und von historischen Prozessen gezeichnet ist, die nicht eingeschlossen sind in die politischen, ökonomischen und administrativen Grenzen, die zwischen Schengen und Maastricht gezogen worden sind.

Jemand schrieb unlängst, dass Italien wieder zum Laboratorium wird. Wir glauben, dass das zum Teil stimmt. Wir haben während der letzten Monate bei den Untersuchungen in Europa bemerkt, welche Neugierde, welche Erwartungen der Entwicklung der Bewegung in unserem Land entgegen gebracht werden. Neugier und Erwartungen jedoch, die uns nicht bedingungslos Vertrauen schenken, sondern sich oft mit unverhohlenem Misstrauen gegen ihren Stil und ihre politische Sprache. Nichts ist verschroben provinzieller als der Versuch, die Formen und Kampfformationen, die sich in Italien entwickelt haben, auf das Forum von Florenz zu übertragen. Diese Tage müssen – notfalls indem man die zu starre Organisationsform des Forums aufbricht - in expansivem Sinne dazu genutzt werden, die Beziehungen, den Austauch und die Abläufe einer positiven Hybridität zu vervielfältigen. Man muss der übertrieben institutionellen, wenn nicht gar bürokratischen Präsentation des Forums, die viele Leute aus anderen europäischen Ländern misstrauisch beobachten,

entgegentreten. Aber man kann dies nur dann sinnvoll tun, wenn man nicht den Bruch zwischen Forum und Bewegung will, weil das einer Selbstghettoisierung ihres größten Teils gleich käme. Statt dessen wollen wir eine tragfähige Beziehung herstellen zwischen dem, was in dem „offiziellen" Raum des Forums und dem, was in den hundert autonomen Räumen geschehen wird, die in diesen Tagen auf den Florentiner Straßen entstehen werden. Um den Marx der „*Klassenkämpfe in Frankreich*" anzuführen: *Es steht nicht weniger auf dem Spiel als die Eroberung der europäischen Dimension durch die Bewegung.*

Benennen wir die Themen, für deren Klärung man sich im Rahmen des Europäischen Forums unabdingbar wird politisch engagieren müssen. In erster Linie geht es um die heikle Frage der *Grenzen*, die auf die zentrale politische Bedeutung der Migration verweist und das Modell der Bürgerschaft betrifft, das in Europa realisiert werden muss. Wir betonen noch einmal: „Unser" Europa kann nicht das von Maastricht sein. Darin stimmen im Prinzip alle überein, die sich am Forum von Florenz beteiligen werden. Aber es kann auch nicht das Europa von Schengen sein. Darüber hüllt sich ein Teil der Bewegung in beunruhigendes Schweigen. Wenn, wie wir behaupten, um die Bürgerschaft in den nächsten Jahren in Europa gekämpft werden muss, dann darf man nicht annehmen, dass dessen Grenzen schon feststünden, bevor der Kampf darum begonnen hat. Wir propagieren weder einen abstrakten Kosmopolitismus, noch hat unsere Kritik der staatlichen Grenzen etwas mit Utopie zu tun. In einem sehr konkreten Sinne haben wir die alles andere als ermutigenden Tendenzen vor Augen, die Europa heute politisch prägen, sowohl auf der Ebene der EU wie der der einzelnen Nationalstaaten. Es handelt sich vielmehr darum, den entscheidenden Anteil der Migranten an der lebendigen Arbeit in Europa geltend zu machen und in ihrer staatsbürgerlichen Diskriminierung eines der materiellen Instrumente zu erkennen, mit denen das Kommando des Kapitals heute operiert. Man muss zeigen, dass die Geschichte der MigrantInnen keine externe Angelegenheit ist, sondern zu tun hat mit der Aufhebung der Grenzen, die Europa an seinen Außengrenzen wie in seinem Innern errichtet.

Wie daher der globale Charakter der Bewegung dazu verpflichtet, die Grenzen Europas zu einem strategischen Angriffspunkt des politischen Kampfes zu machen, so ist ein anderes Thema, das keine Zweideutigkeit erlaubt, das des Krieges. Das Europa, das uns am Herzen liegt, kann nur entstehen, wenn es die Ablehnung des Krieges zu seinem konstitutiven Prinzip macht. Aber nicht wegen eines abstrakten und unbestimmten Pazifismus, sondern weil die Bewegung im Krieg und den Bruchlinien und Blockbildungen, die er strukturell mit sich bringt, ihren primären Gegenspieler erkennt. Zur Debatte steht nicht nur die Politik des Unilateralismus, die die Bush-Administration in der *National Security Strategy of the United States of America* offen für sich beansprucht. In diesem Zusammenhang – und das betrifft insbesondere den geplanten Angriff gegen den Irak – kann der Ausgang der deutschen Wahlen im September ermutigend sein und ein Szenario vorzeichnen, in dem die europäische Opposition gegen den Krieg eine nützliche institutionelle Verankerung annehmen kann. Aber das Problem ist allgemeiner zu fassen: Es stellt sich in einer Situation, in der der Krieg in seinen verschiedenen Formen wieder zu einem normalen Instrument der Politik geworden ist. Diesem Herrschaftsdispositiv muss die Bewegung entschieden entgegentreten.

Das dritte Thema möchten wir – in alten Begriffen – als das der Arbeit bzw. der kapitalistischen Produktionsverhältnisse bezeichnen. Diese müssen wir gründlich und streng selbstkritisch untersuchen. Die Materialien, die wir dazu gesammelt haben, zeigen, dass die Bewegung dieses Thema politisch hat schleifen lassen, aufgrund einer verschwommenen Wahrnehmung der Transformationen, die aus der Arbeit etwas gemacht haben, das sich kaum vom „Rest des Lebens" unterscheiden läßt. Die Erfahrungen, die bei der Organisation von prekär Beschäftigten und Arbeitslosen (etwa durch *AC!* in Frankreich) und mit dem Basissyndikalismus (bei den italienischen *Cobas*) gemacht worden sind, ändern daran nichts Wesentliches. Deshalb hat sich die Bewegung, als die Arbeit während der letzten Monate in Italien und Spanien wieder ins Zentrum der sozialen und politischen Auseinandersetzungen rückte, zurückgezogen und den traditionellen Gewerkschaften das Wort überlassen. Dies führt zu einer Entpolitisierung – oder zumindest zu einem Reduktionismus – der komplexen Probleme, die das Thema der Arbeit enthält.

Unsere Kritik darf sich nicht auf die Ebene der Ideologie beschränken und mit der üblichen Denunziation des gewerkschaftlichen Arbeiterkults begnügen. Es reicht nicht aus, sich in einer Verteidigungsstellung zu verschanzen und Tagesparolen wie die des „Existenzgelds" auszugeben, die zwar ein gewisses Verständnis von den wichtigsten Transformationen der Arbeit verraten, aber bisher nicht als Instrument der Ausweitung der Bewegung und des Kampfes zu wirken vermochten. Auch wir können keine Rezepte vorschlagen. Aber wir werden, was Italien betrifft, die Formen und Subjekte der Streikbewegung aufmerksam beobachten, die sich für den Herbst ankündigt. Auf jeden Fall handelt es sich darum, endlich auf europäischem Niveau in eine Phase des Experimentierens, der Untersuchung und der Initiative einzutreten. Dabei müssen wir uns mit den verschiedensten Subjekten verständigen, das gesamte Spektrum der sozialen Kooperationszusammenhänge studieren und rechtzeitig die Risse ausmachen, die in ihnen auftreten. In der Hoffnung, dass diese Ausgabe unserer Zeitschrift die weitest mögliche Diskussion in Gang bringt, verpflichten wir uns, die Arbeit fortzuführen, die wir hier begonnen haben.

Anmerkungen

1) Die Sozialen Foren, lokale Bündnisse von Basisgruppen, Bürgerinitiativen und politischen Organisationen verschiedenster Art, sind die am weitesten verbreitete Organisationsform der gegenwärtigen sozialen Bewegung in Italien.

2) *Confederazione Generale Italiana del Lavoro* (CGIL), Gewerkschaftsdachverband, der der mittlerweile aufgelösten kommunistischen Partei (PCI) nahe stand. Als *Disobbedienti* („Ungehorsame") bezeichnen sich heute die autonomen *tutte bianche*. *Cobas* (*comitati di base*) sind autonome Basisgewerkschaften.

Sandro Mezzadra *lebt in Genua und Bologna, ist in der Bewegung der MigrantInnen aktiv und Redakteur von DeriveApprodi.*

+++ juve jagt gurn +++ trifft in einer kneipenschlägerei +++ auf charles, verhaftet ihn +++ er misst dessen muskelkraft mit bertillons dynamometer und entdeckt +++ charles kann den lagrune-mord +++ nicht begangen haben +++ juve gibt charles neue papiere +++ auf den namen jerôme fandor +++

Grammatik der Multitude
Interview mit Paolo Virno

Das Gespräch führten Verónica Gago und Diego Sztulwark

Einen Block vom Piazza di Fiori, einem der schönsten Plätze Roms, entfernt, lebt der Philosoph Paolo Virno. Als wir ihn das erste Mal in seiner Wohnung trafen, hatten wir das Vergnügen, seine Spezialität zu probieren: hausgemachte Pasta. Während er die Tomaten schnitt, fing er an, uns aus seinem Leben zu erzählen und Philosophie im Stil der *Sor Juana* zu betreiben: während es im Kochtopf brodelt. Am nächsten Tag empfing er uns noch einmal, an einem Abend, an dem es sage und schreibe 37 Grad heiß war. Paolo Virno, 1952 geboren, ist ein Weggefährte von Toni Negri und seit den siebziger Jahren zugleich Aktivist und Theoretiker der (post-)operaistischen Linken Italiens. Als Philosoph lehrt er derzeit an der Universität von Kalabrien. Er war bzw. ist Mitarbeiter der linksradikalen Zeitschriften *Metropolis*, *Luogo Comune* und *DeriveApprodi*.

Zuerst hätten wir gerne, dass du uns von den Anfängen deiner politischen und intellektuellen Biografie erzählst.

Paolo Virno: Wie bei vielen anderen stand meine Zeit als Jugendlicher und junger Erwachsener unter dem Stern des Aufstandes von 1968. Ich lebte in Genua und sammelte meine ersten politischen Erfahrungen schon im Gymnasium, mit der Politik, die damals in der Luft lag und die, wie ihr es gestern ausgedrückt habt, einer Idee des öffentlichen Glücks folgte. Politik und Glück gingen während der Klassenkämpfe von 1968 Hand in Hand: Wer verstand, dass man für das Glück kämpfen musste, verstand auch, dass man gegen den Kapitalismus nur im Namen eines erfüllten Lebens kämpfen kann. Das ist vergleichbar mit dem, was ihr gestern von euren Erfahrungen in Argentinien erzählt habt: Man braucht mehr als die eigenen Ketten, um gut kämpfen zu können, man muss eine positive Realität ahnen, in deren Namen man kämpft.

Dann zog meine Familie nach Rom, wo ich mit GenossInnen aus der Tradition der *Quaderni Rossi* in Kontakt kam, also mit den GenossInnen, die gerade dabei waren, *Potere Operaio* zu gründen. (1) Das war ein großes Glück, denn in einer Welt voller Marxisten-Leninisten traf ich aus purem Zufall auf ein Denken, das sich kaum für den Marxismus, wohl aber für Marx interessierte und seine Gedanken in direkte Verbindung zu den aktuellen Kämpfen der ArbeiterInnen setzte. Ich las anstelle des *Roten Buches* von Mao die bürgerlichen Klassiker: Keynes, Schumpeter, auch Thomas Mann, Nietzsche, Carl Schmitt. Unser gemeinsamer Ausgangspunkt war, als Hauptziel unserer Zeit die Abschaffung, Auslöschung und Zurückweisung der bezahlten Lohnarbeit als der großen Barbarei unseres Zeitalters zu verstehen.

Mit welcher aktivistischen Praxis haben sich diese Lese- und Denkerfahrungen verbinden können?

Meine politische Militanz begann in der Gruppe *Potere Operaio*, die 1968 das revolutionäre Erbe der *Roten Hefte* antrat. Ich nahm an den Demonstrationen vor den Fabriken Roms teil und ging später nach Mailand und Turin, um bei Alfa Romeo und FIAT weiterzumachen. *Potere Operaio* hatte, wie ihr vielleicht wisst, ein kurzes und glückliches Leben, denn die Gruppe löste sich schon 1973 auf. Von diesem Moment an nahm ich an der Geschichte und am Leben der Bewegung teil, ohne einer Organisation anzugehören.

Das andere große italienische Ereignis, das mich und meine Freunde beeinflusste, war die sogenannte „Bewegung von '77". Wesentlich war uns das Auftauchen der Figur des „gesellschaftlichen Arbeiters". (2) Entstanden in der kapitalistischen Umstrukturierung und in der intellektuellen und zugleich prekären Arbeit der Massen, wurde der „gesellschaftliche Arbeiter" zum produktiven Subjekt des Postfordismus. Das heißt aber auch, dass der Übergang zum Postfordismus in den Revolten gegen das fordistische Regime erzwungen wurde. Die



Zeitschrift *Metropolis*, die ich 1977 mit anderen früheren GenossInnen aus *Potere Operario* gründete, sollte diesen neuen Anfang, diese radikale Umwälzung der Mentalitäten, der Denkweisen, der Lebensweisen reflektieren. Wir dachten, dass dieser Umbruch uns aus der Epoche der Arbeit herauskatapultieren würde. 1979, im Rahmen der Repression gegen die Bewegung in Italien, wurde *Metropolis* verboten. Wir wurden festgenommen und eingeknastet, zusammen mit anderen Genossen und in der Folge des sogenannten „Urteils vom 7. April", des Urteils gegen Toni Negri. (3)

Dann beginnt die Zeit im Gefängnis, die ich zusammen mit vielen anderen GenossInnen durchleben musste. Wir machten Erfahrungen, die denen der Insassen faschistischer Gefängnisse ähnelten, und doch wurde das Gefängnis zu einem Ort der Auseinandersetzung, der Diskussion und der theoretischen Arbeit. Mehr noch: Die besten philosophischen Seminare im meinem Leben habe ich im Knast erlebt und nicht in der Universität! Ich verbrachte insgesamt drei Jahre in Untersuchungshaft, also noch vor dem Prozess. Nach dem Urteil der ersten Instanz wurde ich wegen der „Gründung einer bewaffneten Bande" zu zwölf Jahren Haft verurteilt. Leider hatte meine Bande keinen Namen: In dem Gerichtsverfahren, und das war wirklich amüsant, wurde sie schlicht „O" genannt, das stand für „Organisation", für eine Organisation ohne Namen, ohne Identität, anonym, die es in Wirklichkeit nie gegeben hat. In zweiter Instanz wurden wir schließlich freigesprochen – von zwölf Jahren Haft wechselten wir zum Freispruch. Gleich nach der Freilassung nahm ich meine philosophische Arbeit und meine politischen Aktivitäten wieder auf.

Die politischen und sozialen Verhältnisse hatten sich zwischenzeitlich aber massiv verändert. Konntest du einfach dort weitermachen, wo Metropolis aufgehört hatte?

Nein, natürlich nicht. Wir starteten ein neues Zeitschriftenprojekt – *Luogo Comune* (*gemeinsamer Ort/Ort des Gemeinsamen*) – und setzten unsere Forschungen zu den Figuren und Lebensformen der „gesellschaftlichen Arbeit" mit einem Diskurs über Gefühle fort. Dem lag folgende Hypothese zugrunde: Wenn es stimmt, dass die postfordistische „gesellschaftliche Arbeit" in ihrem Kern Kommunikation ist, also die Kultur im weitesten Sinne des Wortes umfasst, dann muss die Analyse von bestimmten Gefühlen ausgehen, nicht im psychologischen Sinn des Worts, sondern verstanden als Formen des Seins, als Weisen des In-der-Welt-Seins. (4) Wir begannen, einige schlechte Gefühle zu diskutieren: den Zynismus, die Angst und schließlich vor allem den Opportunismus. Wir dachten, dass der Opportunismus, verstanden als Massengefühl, eigentlich bedeutete, dass jedes Individuum ständig mit unterschiedlichen Gelegenheiten zurechtkommen muss, Gelegenheiten verstanden in einem lebenspraktischen Sinn. Im Postfordismus ist der Opportunismus deshalb zum Grundgefühl des Lebens geworden: Wer im Postfordismus arbeitet, der muss in einem extremen Maß die verschiedensten Gelegenheiten und stetig wechselnde Umstände zu nutzen wissen. Folglich ist ein üblicherweise moralisch als schlecht bewertetes Gefühl wie der Opportunismus zur zentralen Tugend des Alltags geworden. In diesem Zusammenhang versuchten wir auch zu verstehen, wie und warum innerhalb der Arbeit viele Dinge ins Spiel kamen, die zuvor mit der Zeit der Nicht-Arbeit verbunden gewesen waren. Wir untersuchten, wie im Postfordismus die Grenze zwischen Arbeit und Nicht-Arbeit durchlässig wurde, um schließlich mehr und mehr zu verschwinden. In den Brennpunkt unserer Aufmerksamkeit rückten wir das berühmte – oder zumindest innerhalb des italienischen Operaismus berühmte – Fragment über die Maschinen aus den *Grundrissen* von Marx. Ihm entnahmen wir den Begriff des General Intellect. (5) Wir kritisierten Marx dahingehend, dass wir den General Intellect nicht im Maschinensystem, sondern in der Kooperation der lebendigen Arbeit verorteten und fassten das in der Formel: Der General Intellect ist die lebendige Arbeit, nicht das fixe Kapital.

Über die Zeitschrift hinaus wollten wir ein organisatorisches Netz knüpfen, um uns und anderen einen Diskurs der praktischen Politik zurückzuerobern. Doch da erlitten wir Schiffbruch. Ein Grund dafür war, dass die Subjekte der postfordistischen Arbeit innerhalb kurzer Zeit in der Neuen Rechten ihre politische Repräsentation fanden, denn die Neue Rechte – Berlusconi und die *Lega Nord* – repräsentierte die Intellektualität der Massen und zugleich die Krise der repräsentativen Demokratie. Sie tat und tut das auf eine perverse, eine miese Weise, trotzdem gelingt ihr die Repräsentation. Das hat es zwar auch in der Vergangenheit schon gegeben: Man hatte reaktionäre ArbeiterInnenparteien, reaktionäre Bauernparteien. Unser Scheitern hing allerdings an einer gewissen Unfähigkeit auf unserer Seite, die politischen Aktivitäten unter neuen Bedingungen und mit neuen Subjekten aufzugreifen. Bei *Luogo Comune* kamen fast alle aus den alten Kämpfen und den alten Organisationsmethoden. Dieses Problem diskutierten wir schließlich in drei sehr schönen theoretischen Seminaren, die wir Anfang der 90er in Paris mit den GenossInnen von *Futur Antérieur*



Streik äquivalent wären, der in der postfordistischen Realität zunehmend wirkungslos wird. Dabei kommt es darauf an, auch und gerade die am meisten erpressten ArbeiterInnen zu mobilisieren: die ArbeiterInnen bei McDonalds, in den Reinigungsfirmen etc. Das Dokument über Basisgewerkschaften der immateriellen Arbeit war vielleicht der wichtigste Versuch von DeriveApprodi, unmittelbar in den politischen Aktivismus einzugreifen.

Das sind die groben Linien meiner Erfahrungen. Ich muss hinzufügen, dass in den letzten 20 Jahren ein großer Teil meiner Zeit der philosophischen Arbeit gewidmet war, entlang klassischer philosophischer Fragen nach der Sprache, der Zeitlichkeit, der Geschichte. Mein Interesse war und ist: Wie wird Geschichte gemacht? Dabei habe ich immer geglaubt, dass diese philosophische Arbeit in Zusammenhang stehen muss mit einer politischen Aktivität, weil die Kritik des Kapitalismus einen nicht-reduktionistischen Materialismus voraussetzt, einen Materialismus mit weitem Atem. Natürlich handelt es sich dabei um eine vermittelte Beziehung, weil Politik und Philosophie in letzter Instanz getrennt bleiben. Nach der Zeit im Gefängnis habe ich diese Distanz am eigenen Leib wie eine Schizophrenie erlebt: Ein großer Teil meiner Zeit war dem philosophischen Schreiben gewidmet, und dann musste ich mir eine Maske aufsetzen und politisch handeln. Also teilte ich mich zwischen dem Schreiben philosophischer Bücher, die entlang der Fragen nach unserer Beziehung zum Tod, zur Natur, zur Zeit zum Fundament eines neuen Materialismus beitragen sollten, und der politischen Praxis. Möglicherweise war ich in den letzten Jahren mehr Philosoph als Politiker. Also, ihr müsst das doppelte Gesicht meiner Lebenszeit und meiner Aktivität berücksichtigen: bisweilen philosophisch, bisweilen politisch. Zwei Gesichter, die miteinander in Beziehung stehen und doch eine immense und unvermeidliche Distanz zueinander haben.

veranstalteten. (6) Unsere Diskussionen über den General Intellect und die „gesellschaftliche Arbeit" stimmten mit den Analysen von Negri, Lazzarato und anderen über die immaterielle Arbeit überein. Eine Spezialität von *Luogo Comune* aber war der Diskurs über den Exodus. Als Exodus bezeichneten wir eine radikale Politik, die keinen neuen Staat konstruieren will und mit Modellen der Revolution bricht, die die Macht ergreifen und einen neuen Staat, ein neues Monopol der politischen Entscheidung errichten wollen. Demgegenüber geht es im Exodus darum, sich gegen die Macht zu verteidigen, sie gerade nicht zu ergreifen und statt dessen den Reichtum der Beziehungen und der Erfahrungen zu entwickeln und leben, der jetzt schon von uns geschaffen wird. Es handelt sich also um eine Politik in Begriffen der Gesellschaftlichkeit, der produktiven Beziehungen, der Kenntnisse und Netze. Exodus und General Intellect waren Versuche, eine praktische und organisierte Politik zurückzuerobern, Versuche, die im ersten Ansatz allerdings scheiterten und deshalb eine neuerliche Korrektur erforderten.

Jetzt sprichst du von DeriveApprodi?

DeriveApprodi (7) ist die Tochter von Luogo Comune, ihre unmittelbare Konsequenz. Luogo Comune entstand, wie ich bereits sagte, in einer Auseinandersetzung über die Gefühle. Mit DeriveApprodi stellten wir uns dann die Aufgabe, die Diskurse über den General Intellect, die Multitude, den Exodus in konkrete Kampfformen zu übersetzen. Deshalb verfassten wir ein Dokument mit dem Titel IWW – Immaterial Workers of the World. Das ist eine Anspielung auf die International Workers of the World, die alte revolutionäre Gewerkschaft in den USA. (8) Wir gehen dort von den konkreten Problemen prekärer Arbeit aus und schlagen eine gemeinsame gewerkschaftliche Basisorganisierung der Arbeit und der Nicht-Arbeit vor, als notwendige Bedingung für eine Überschreitung der symbolischen Dimension von Politik. Die dominierte z.B. noch in Genua: Dort trafen sich die Mächtigen der Welt, die Bewegung reagierte, aber sie reagierte eben „nur" symbolisch. Das markiert die Grenzen der bisherigen Formen der Gegen- und Alternativkultur. Demgegenüber setzen wir auf die Erfindung von Kampfformen, die dem

Wir würden zum Schluss gerne noch über dein letztes Buch sprechen, die Grammatik der Multidude. Uns interessiert besonders, inwiefern die Multitude bei dir – im Unterschied zu Hardt und Negri – nicht einfach das Gute, sondern die „Quelle des Guten und des Schlechten zugleich" ist.

Die Multitude ist eine Seinsweise, eine Form des Seins, und darunter verstehe ich etwas Fundamentales, Grundlegendes, die Basis aller Beziehungen, die wir mit der Welt, den anderen, dem Leben eingehen. Natürlich ist jede Form des Seins ambivalent; entscheidend aber ist, dass die Ambivalenz all dieser unterschiedlichen Seinsweisen auf der fundamentalen Ambivalenz der Multitude beruht. Ich nehme noch mal das Beispiel des Opportunismus: Der Opportunismus der Multitude ist heute etwas Schlechtes, weil er bedeutet, die Herrschaft zu akzeptieren, und doch ist er zugleich Ausgangspunkt einer rebellischen Sensibilität für neue Möglichkeiten des Lebens. Es handelt sich um ein- und dieselbe Vertrautheit mit dem Möglichen, die sich ins Schlechte verwandeln kann, wenn Unterwürfigkeit, Korruption und Opportunismus leitend bleiben, und sich ins Gute verwandelt, wenn sie Kämpfe hervorbringt. Am Grund sowohl der Korruption wie der Revolte steht also diesel-

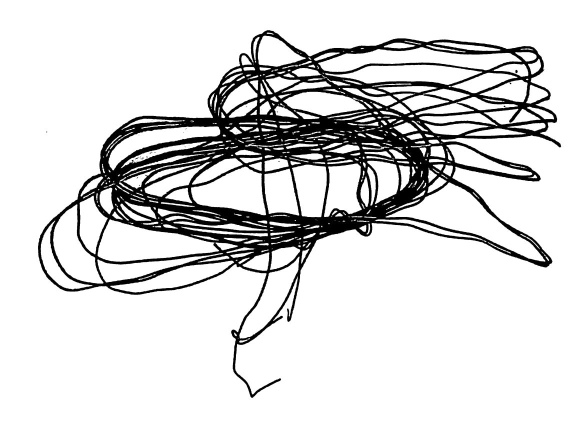
be Sensibilität für das Zufällige und das Mögliche. Ein anderes Beispiel für die Ambivalenz der Multitude liegt in der Unmöglichkeit, sie politisch zu repräsentieren, etwa in der Form der repräsentativen Demokratie. Diese Entfernung, diese Gleichgültigkeit gegenüber der repräsentativen Demokratie ist der Ausgangspunkt ihrer Autonomie, schließt aber nicht die Anwesenheit vieler kleiner Petains (9) in der Multitude aus, die sie immer wieder unter ihre Kontrolle bringen. Wir haben in der Nummer 4 von *Luogo Comune* dargelegt, dass ein postmoderner Faschismus sich von diesen Formen der Multitude nährt. Wir würden nicht sagen, dass dieser Faschismus tatsächlich existiert, es war eher ein Diskurs, den wir bis zum Äußersten getrieben haben, um klar zu sehen. Es ging uns darum, zu verstehen, dass und warum der Faschismus kein Problem nur der 30er Jahre ist; es wird Formen des Faschismus geben, die gerade auf der gegenwärtigen Multitude, ihren Handlungsweisen und Lebensformen basieren werden. Das ist ihre Ambivalenz.

Du behauptest, dass die Ambivalenz der Multitude, ihre Macht, Möglichkeiten des Guten wie des Schlechten hervorzubringen, den ontologischen Kern des Postfordismus ausmacht. Kannst du das näher erläutern?

Meine These ist, dass der Postfordismus grundlegende Charaktere der menschlichen Spezies ans Licht holt. Ich glaube, dass man auf ontologischer Ebene, d.h. auf der Ebene der unveränderlichen, der konstanten Bedingungen unserer menschlichen Spezies, des homo sapiens, zumindest teilweise die Theorie der philosophischen Anthropologie anwenden kann, die sagt, dass das menschliche Wesen vor allem ein nicht spezialisiertes Wesen ist. Der Mensch ist das ärmste alle Tiere, weil er keine spezialisierten Instinkte und keine eigene, nur und allein ihm angemessene Umwelt hat. Dieser entscheidende Aspekt der menschlichen Natur wird normalerweise durch Kultur und Gesellschaft verdeckt. Der Postfordismus aber ist die erste Gesellschaft und die erste Kultur, die diesen Aspekt nicht verdeckt, sondern wertschätzt und deshalb dem vollen Licht aussetzt. Denkt an die universelle Parole des Postfordismus die man in Argentinien wie in Italien, Korea oder in Osteuropa verwendet: Flexibilität. Flexibilität bedeutet in allen Sprachen der Welt Nicht-Spezialisierung. Das Gleiche passiert mit diesem hässlichen Wort Globalisierung, das insofern wahr ist, als alle menschlichen Wesen weltoffen leben können und sollten, eben als Wesen, die keine fest definierte Umwelt haben. In diesem Sinne markiert der Postfordismus, die gegenwärtige Erfahrung, eine wirkliche Neuerung, denn zum ersten Mal korrespondieren Gesellschaft und Kultur explizit mit der ontologischen Bestimmung des menschlichen Wesens, keine fixe Bestimmung zu haben. In diesem Sinn ist die Multitude nicht nur soziales Subjekt, sondern die menschliche Form, in der die ontologische Verfassung des Menschen explizit wird: auf empirischer Ebene, auf sozialer Ebene. Die Multitude ist das andere Gesicht des Exodus: Männer und Frauen, die die Macht nicht erobern, sondern auslöschen wollen, die keinen neuen Staat errichten, sondern ihn auslöschen wollen. Darin unterscheidet sich die Multitude vom Volk.

Anmerkungen:

1) *Quaderni Rossi*, Rote Hefte, Ende der 50er Jahre gegründete Zeitschrift, in der Dissidenten sowohl der Sozialistischen wie der Kommunistischen Partei Italiens die theoretische Strömung des *operaismo*, der „Arbeiterwissenschaft", begründeten. *Potere Operaio*, Arbeitermacht, war die erste Organisation der operaistischen Linken, sie ging später in den eher informellen Zusammenhängen der *Autonomia Operaia*, der Arbeiterautonomie, auf.



2) Mit dem Begriff des „gesellschaftlichen Arbeiters" (operaio sociale) bzw. der „gesellschaftlichen Arbeit" beginnt im Operaismus die Reflexion auf die Herausbildung der „immateriellen Arbeit", vgl. in diesem Heft S. xx. Der Begriff bezieht sich auf eine kollektive Lebensform in ihrem Bezug zur aktuellen kapitalistischen Produktionsweise, ist also eine Kategorie der politischen Ökonomie und nicht die empirische Bezeichnung einer bestimmten Gruppe von ArbeiterInnen.

3) Im April 1979 wurde Toni Negri wegen „Führung eines bewaffneten Aufstands gegen den Staat" zu 30 Jahren Haft verurteilt, zu der noch weitere 4 Jahre wegen seiner „moralischen Verantwortung" für die Zusammenstöße zwischen autonomen Militanten und der Polizei in den Jahren 1973 bis 1977 hinzukamen. Mit Negri wurden damals zehntausende AktivistInnen der *Autonomia Operaia* massiver polizeilicher Repression unterworfen; in Analogie zum „Deutschen Herbst" 1977 wurde dieser Prozess als „germanizzazione" bezeichnet.

4) Die Begriffe „Formen" bzw. „Weisen des Seins" bzw. „In-der-Welt-Sein" sind zentrale Begriffe der Existenzphilosophie Martin Heideggers und stehen dort für das menschliche Dasein, sofern es nicht in der traditionellen Spaltung zwischen Subjekt und Objekt und zwischen dem Selbst und den Anderen aufgeht. Das Dasein ist einerseits eine immer schon kollektive Lebensform, andererseits, wie Heidegger sagt, „je meines". Virno transformiert Heideggers Begriff des In-der-Welt-Seins in seinem Begriff der Multitude, vgl. weiter unten im Interview.

5) Vgl. im Glossar

6) Zeitschrift, die Toni Negri nach seiner Flucht nach Frankreich in Paris begründete. Das Projekt wird heute unter dem Namen *Multitude* fortgesetzt.

7) Vgl. www.deriveapprodi.org

8) Der Text ist in Deutschland nicht publiziert, wird von der Fantômas-Redaktion jedoch gerne als Datei verschickt. Bestellung an fantomas@akweb.de

9) Französischer General, der mit den Nazis kollaborierte und Regierungschef im nicht-besetzten Frankreich war.

***Victória Gago** und **Diego Sztulwark** leben in Buenos Aires, geben mehrere Zeitschriften heraus und sind „investigadores militantes" in der Theorie- und Aktionsgruppe colectivo situaciones. **Paolo Virno** hat sich im Text selbst vorgestellt. Der volle Titel seines im Interview besprochenen Buches lautet Grammatica della moltitudine. Per una analisi delle forme di vita contemporanee, zu deutsch Grammatik der Multitude. Für eine Untersuchung der gegenwärtigen Formen des Lebens (Rom, 2002).*

*Deutsche Bearbeitung von **Stefanie Graefe** und **Thomas Seibert**.*

Untiefen des Materialismus

Von Thomas Seibert

Philosophie und Politik sind nie zu trennen und können doch nicht einfach ineinander übersetzt werden. So vertragen sich humanistische „Werte" und die philosophische Verteidigung „der" Moderne zwanglos mit imperialer Machtpolitik, während ein vorgeblich „irrationalistischer" Anti- oder Posthumanismus linksradikaler Kritik durchaus förderlich sein kann. Anlässlich der Debatte um Hardt/Negris *„Empire"* versucht Thomas Seibert in bester aufklärerischer Tradition, etwas mehr Licht ins politisch-philosophische Halbdunkel zu bringen. Dabei geht es erst einmal darum, bessere Fragen zu stellen als die bisherige deutsche Rezeption dieses Buches. Die Frage zum Beispiel, warum interessante linke Theorie immer wieder auf zwielichtige Philosophen wie Nietzsche, Heidegger und die Poststrukturalisten zurückgreift.

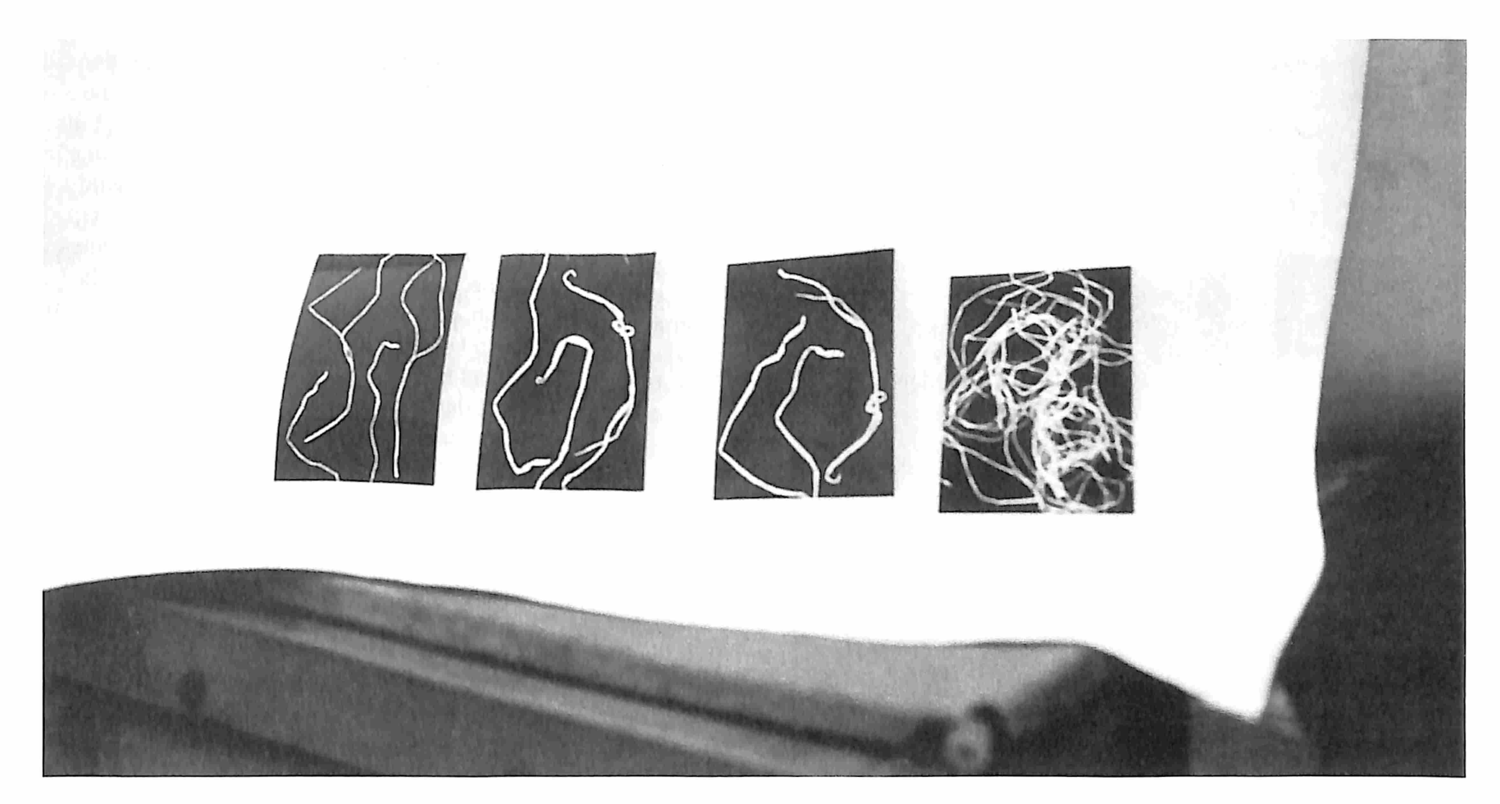
Schon lange nicht mehr hat ein linkes Buch so heftige Reaktionen hervorgerufen wie Michael Hardts und Toni Negris *Empire*. Das hat ohne Zweifel auch damit zu tun, dass Hardt/Negri nicht einfach an den gegebenen Stand linker Theoriebildung, sondern auch an die Geschichte der Philosophie anknüpfen. Dabei berufen sie sich auf prominente Vorbilder: „Zwei interdisziplinäre Texte standen uns (...) als Modell vor Augen: *Das Kapital* von Karl Marx (1867) und *Tausend Plateaus* von Gilles Deleuze und Félix Guattari (1992)." (1) Speziell in der deutschen Rezeption erweist sich allerdings als hinderlich, dass sich Hardt/Negri ausgerechnet mit den beiden Letztgenannten eingelassen haben. Zum einen sind deren Thesen und Begriffe hierzulande noch immer weithin unbekannt, weshalb vielen deutschen LeserInnen der Hintergrund, vor dem Hardt/Negri argumentieren, verschlossen blieb. Zum anderen werden Deleuze/Guattari wie andere Poststrukturalisten mancherorts noch immer des „Irrationalismus" bezichtigt. (2) Als in den 70er Jahren erste Übersetzungen ihrer Bücher erschienen, blies Jürgen Habermas, Oberhaupt der jüngeren Frankfurter Schule, zur Verteidigung des „Projekts der Moderne" vor dem „gegenaufklärerischen" Angriff aus Frankreich. Die Aburteilung der Pariser „Jungkonservativen" begründete er mit deren engem Verhältnis zu zwei deutschen Philosophen, von denen der erste Meisterdenker der antibürgerlichen Gegenrevolution, der zweite wenigstens zeitweise Nazi war: Friedrich Nietzsche und Martin Heidegger. (3)

Nun hat sich Habermas' „kritische" Theorie gründlich diskreditiert, seit sie den Schutz von Modernität und Aufklärung den imperialen Kriegen der Neuen Weltordnung übertragen hat. Dennoch reicht der Verweis auf Nietzsche und Heidegger, um jetzt auch Hardt/Negri vorzuwerfen, dem Irrationalismus zuzuarbeiten.

Statt im Einzelnen nachzuweisen, dass Hardt/Negri ebenso wie die Poststrukturalisten *trotz* ihrer Nietzsche- bzw. Heidegger-Lektüren linke Theoretiker geblieben sind, soll im Folgenden *umgekehrt* gezeigt werden, warum *gerade* Nietzsche und Heidegger einer linken Kritik der kapitalistischen (Post-)Moderne unentbehrlich sind. Versucht wird das im Umweg über eine für die Geschichte des Poststrukturalismus entscheidende Argumentation des Philosophen Louis Althusser. Der kommt zwar auch aus Frankreich, bietet sich aber als Vermittler an, weil er sich als einer der ersten Marxisten positiv auf Nietzsche und Heidegger bezogen hat, im Unterschied zu den ihm folgenden Poststrukturalisten aber am Primat des Marxismus festhielt. Indem Hardt und Negri den Poststrukturalismus in eine erneuerte Kritik der Politischen Ökonomie einarbeiten wollen, kehren sie in gewisser Weise zur Position Althussers zurück.

Idealismus und Materialismus

In der Aufsatzsammlung *Lenin und die Philosophie* schreibt Althusser Lenin die Thesen zu, dass die Philosophie keine Wissenschaft sei, weil sie keinen Erkenntnisgegenstand habe, und dass sie keine Geschichte habe, weil sie „nur" die „ständige Wiederholung des Konflikts zweier Grundrichtungen" sei, des Kampfs zwischen Idealismus und Materialismus. (4) Dabei



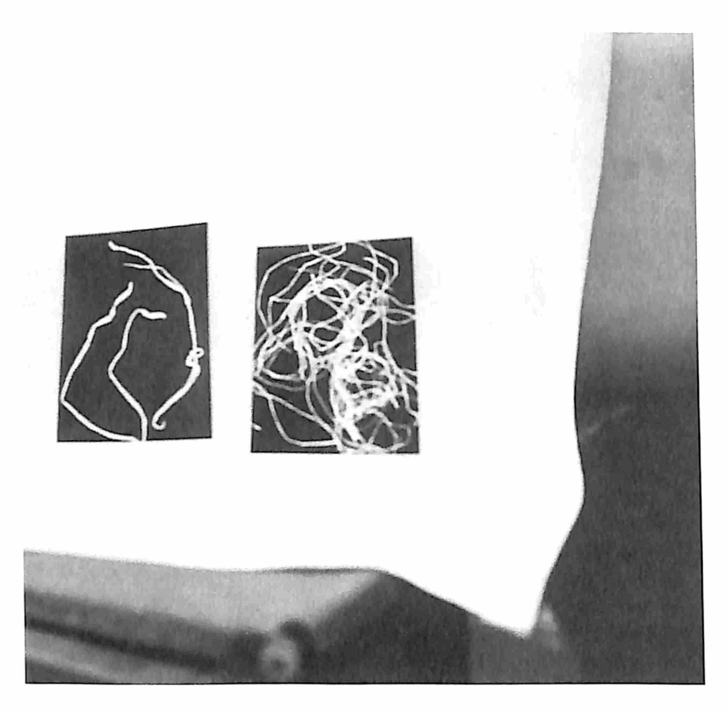
geht es um die „Umkehrung des fundamentalen Begriffspaares Materie/Geist", innerhalb dessen dem Begriff des Geistes und damit dem Idealismus historisch die Vorherrschaft zukommt (ebd., S. 35). Althusser deutet Lenins „Umkehrung" der Hierarchie von Geist und Materie allerdings gerade nicht so, „dass Lenin die Materie an die Stelle der Idee setzt und umgekehrt, denn das würde uns nur eine neue materialistische Metaphysik bescheren". Sie besteht vielmehr im „Herausschälen" des materialistischen Kerns einer idealistischen Philosophie und im Verwerfen der Idealismen, die nichts als „Schalen ohne Kern" sind. Der Materialismus ist folglich im Unterschied auch zum Selbstverständnis nicht weniger MarxistInnen keine eigenständige, den Idealismus ersetzende „Weltanschauung", sondern „nur" eine kritische „Lektüre" des Idealismus (ebd., S. 75f.): „keine (neue) Philosophie der Praxis, sondern eine (neue) Praxis der Philosophie" (ebd., S. 44). Die Methode dieser neuen Praxis findet Althusser in Lenins Satz: „Ich eliminiere den lieben Gott, das Absolute, die Idee" (ebd., S. 76). Wer dieser Methode folgt, muss die Geschichte konsequent als einen „Prozess ohne Subjekt" denken, der keinen Ursprung und kein Ziel hat, sondern jederzeit umkämpft ist, in der Philosophie wie in allen anderen gesellschaftlichen Verhältnissen (ebd., S. 62ff., S. 82ff.).

Althusser öffnet mit dieser gewagten Lesart Lenins einen Ausweg aus der vielbeschworenen „Krise des Marxismus", deren Kern ja die Krise der marxistischen Theorie des „revolutionären Subjekts" ist. Bis dahin standen den unangefochtenen Gläubigen des weltrevolutionären Proletariats vom Glauben abgefallene Skeptiker gegenüber, die mit dem Subjekt der Revolution auch deren Möglichkeit verneinten. Wem das Subjekt verloren ging, der zog sich entweder auf die Position einer „reinen" Kritik zurück, die keine Praxis mehr finden konnte (dies war der Weg Adornos, Horkheimers und der älteren Kritischen Theorie) oder machte sich auf den Rückweg in den bürgerlichen Liberalismus (Habermas und die jüngere Kritische Theorie). Weil Althusser dem gegenüber zwar das Subjekt, doch nicht den Klassenkampf aufgab, blieb er dem Projekt einer Überwindung kapitalistischer Vergesellschaftung verbunden, ohne einfach nur auf die Rückkehr „des" Proletariats in die Weltgeschichte warten zu müssen. Mit seiner philosophischen Praxis zielte er auf eine Theorie der Philosophie, der Wissenschaft und der Ideologie, die nachweisen sollte, wie die Auseinandersetzungen im Feld der Theorie „definitiv mit Klassenpositionen und Klassenauseinandersetzungen" zusammenhängen. Deshalb ist die Philosophie für ihn „eine bestimmte Fortsetzung der Politik": „Die Philosophie repräsentiert die Politik im theoretischen Bereich, oder genauer: neben den Wissenschaften, und andererseits repräsentiert die Philosophie die Wissenschaftlichkeit in der Politik, neben den im Klassenkampf engagierten Klassen." (5)

Genealogie und Destruktion

Althussers Begriff der materialistischen philosophischen Praxis ist hier in zwei Hinsichten von entscheidender Bedeutung. Zum einen setzt er sich von allen Marx- bzw. Lenin-Interpretationen ab, die in deren Materialismus eher die Kontinuität zur bürgerlichen Aufklärung und vor allem zum Deutschen Idealismus betonen. Er hat seine Interpretation deshalb als den Versuch bezeichnet, im Marxismus selbst „eine Demarkationslinie zu ziehen zwischen der marxistischen Theorie einerseits und dem Marxismus fremden ideologischen Tendenzen andererseits." Dabei folgt er dem „kontinuierlichen Bruch", in dem Marx selbst sich fortlaufend von seinen jeweils früheren Schriften trennt. (6) Er ist damit zum Vordenker der Poststrukturalisten, aber auch Negris geworden, der einem seiner Bücher den Titel *Marx jenseits von Marx* (1979) gab.

Zum anderen zeigt Althusser, wie Marx und Lenin im Ansatz derselben Strategie folgen, die Nietzsche in seiner „Genealogie der Moral" und Heidegger in seiner „Destruktion der Metaphysik" entwickelt haben. (7) Auch sie haben den Idealismus nicht durch eine Philosophie ersetzen wollen, die die Materie auf den Thron des Geistes setzt, sondern ihn statt dessen einer „Lektüre" unterworfen, die die Souveränität des „Höchsten Wesens" in den Abgründen des Lebens oder des Seins versenkt. Das grund- und ziellose Werden des Lebens wie des Seins beschrieben beide – vor Foucault, der ihnen gerade darin folgen sollte – als Kräftespiel einer Biopolitik, in der um indivi-



duelle und kollektive „Weisen des Seins“ und „Formen des Lebens“ ein unaufhörlicher Kampf der Religionen, Philosophien und Moralen tobt. In diesem Kampf waren die „Höchsten Wesen“ der Philosophiegeschichte – Gott, Geist, Subjekt, Bewusstsein, Mensch – nichts als Masken, hinter denen sich die Kräfte verbargen, die miteinander um die Macht über das Leben oder das Sein rangen. Leben und Sein wurden damit zum Objekt und zum Medium von Strategien der Herrschaft wie der Befreiung, die sich in dem Maß in die Gedanken und Gefühle der Lebendigen einschrieben, wie sie sich ihrer Leiber und ihres Daseins, ihres „faktischen Lebens“ (Heidegger) bemächtigten.

Damit ändert sich auch und gerade die Position des Denkens. Für den Idealismus partizipierte es selbst an der vorgeblich ewigen Souveränität seines „Höchsten Wesens“, mit dessen materialistischer Kritik verliert es eben diese Souveränität an eine Geschichte, die ihm einen lokal und historisch beschränkten Platz zuweist: „Moral“ dieses oder jenes besonderen Machtwillens, „Metaphysik“ dieser oder jener Epoche der Seinsgeschichte, „Ideologie“ dieser oder jener Klasse zu sein. Eine provisorische Autonomie gewinnt das Denken jetzt nur noch im unaufhörlichen Kampf der Ideologien, als Kritik, Dekonstruktion oder Genealogie.

Weil nun aber die Souveränität des „Höchsten Wesens“ der Philosophie historisch stets als Ursprung und Legitimation des jeweiligen politischen Souveräns gedacht wurde, ist der im Namen der Materie, des Lebens oder des Seins proklamierte „Tod Gottes“ (Nietzsche) nicht nur ein Ereignis der Philosophie-, sondern auch der Realgeschichte. Der Untergang der politischen Souveränität bestimmt denn auch die Epoche der Realgeschichte, die Marx und Lenin als Kapitalismus, Nietzsche und Heidegger als Nihilismus bezeichnen: „Souverän“ ist jetzt nur noch der ursprungs-, ziel- und subjektlose Prozess der Politischen Ökonomie, den die einen im Begriff des Kapitals, die anderen im Begriff des Willens zur Macht zu denken versuchen.

Transzendenz und Immanenz

Der Kampf zwischen Idealismus und Materialismus kann insofern als Kampf eines Denkens der Transzendenz mit einem Denken der Immanenz bezeichnet werden. Denn indem der Idealismus den Geist, das Absolute oder die Idee „über“ die Materie, das Leben oder das Sein setzt, denkt er den Geist als eine transzendente, im weitesten Sinn des Wortes „jenseitige“ und folglich souveräne Macht, die „hinter“ der Materie wirkt, deren Grund und Ursprung bezeichnet und deren Prozess ein Ziel gibt. Ein Materialismus, der jede Transzendenz „eliminieren“ will, muss Materie, Leben und Sein dem gegenüber als Immanenz denken, d.h. als ein „Innen“, das kein „Außen“ oder „Jenseits“ und deshalb keinen transzendenten Ursprung und kein transzendentes Ziel hat.

Die Gemeinsamkeit der Materialisten scheint allerdings da zu enden, wo Nietzsche und Heidegger darauf bestehen, dass „ohne Transzendenz“ auch und gerade heißt: ohne den Menschen, sofern dieser von bürgerlichen wie von marxistischen Philosophen als das Subjekt gedacht wird, das sowohl dem Sein wie dem Denken zugrunde liegt. Aber halt: Laut Althusser ist Marx im Bruch mit dem Humanismus seiner Frühschriften selbst zu der Einsicht gelangt, an der menschlichen Geschichte nur dann etwas erkennen und verändern zu können, wenn „der philosophische (theoretische) Mythos vom Menschen zu Asche reduziert wird“. Deshalb hat Marx' Bestimmung des menschlichen „Wesens“ – Ensemble der gesellschaftlichen Verhältnisse zu sein – keinen theoretischen, sondern einen praktischen Sinn: Sie sagt nicht, was „der“ Mensch sei, sondern ermöglicht nur noch den Übergang zu den neuen Begriffen Produktionsweise, Produktionsverhältnisse, Überbau, Ideologie etc. (8) Während nun aber für die Idealisten die transzendente Macht – zuletzt eben „der“ Mensch – zugleich das höchste Gute ist, ist die Immanenz des Lebens oder des Seins keineswegs automatisch „gut“: Sie ist vielmehr, wie Nietzsche anmerkt, „jenseits von Gut und Böse“. Die politische Brisanz dieser philosophischen „Verschiebung“ resultiert wiederum aus der These, dass die „Elimination“ der philosophischen Transzendenz mit der „Elimination“ der Transzendenzen in Ökonomie, Politik, Kultur, Moral und Alltagsleben einhergeht. Deshalb denken Marx, Lenin, Nietzsche und Heidegger zwar „gegen“ Kapitalismus bzw. Nihilismus, platzieren ihr Denken aber in der Immanenz beider. Sie machen sich damit willentlich zum Komplizen der nihilistischen Entwertung aller „Werte“, die dem Kapital ebenso entspringt wie sie ihm Bahn bricht. Marx' oft in bewunderndem Tonfall verfasste Beschreibung der Zerstörung vorbürgerlicher Produktions- und Lebensweisen durch das Kapital erklärt sich deshalb nicht nur aus einem Vorurteil zugunsten der am weitesten fortgeschrittensten Produktivkraftent-wicklung. Sie erklärt sich vielmehr aus der Einsicht, dass radikale Befreiung erst in der Immanenz der Materie, des Lebens und des Seins möglich wird: Dann nämlich, wenn die prinzipielle Unbestimmtheit des Lebens, das „an sich“ weder Ursprung noch Ziel kennt, selbst zur lebendigen Erfahrung wird, weil keine Religion, keine „Weltanschauung“ und keine Moral mehr für einen solchen Ursprung und ein solches Ziel aufkommen kann. Aus derselben Einsicht hielten Nietzsche und Heidegger jeden Versuch für aussichtslos, der „unvermeidlich bevorstehenden Wirthschafts-Gesammtverwaltung der Erde“ bzw. dem „planetarischen Imperialismus des technisch organisierten Menschen“ die bürgerlich-humanistischen Ideale entgegenzusetzen. (9) Das Leben wird damit allerdings allen seinen Möglichkeiten ausgeliefert: den schönsten Möglichkeiten seiner Befreiung wie der schlimmsten Möglichkeit seiner Vernichtung. Die Geschichte von Marxismus und Nietzscheanismus zeigt, wie die Anerkennung der prinzipiellen Unbestimmtheit des Lebens zu einem gefährlichen Denken und damit auch zu einer gefährlichen Politik führen kann.

Poststrukturalismus und Postoperaismus

An dieser Stelle kommt erneut Althussers These ins Spiel, nach der die Philosophie den Klassenkampf in der Theorie und zugleich die Theorie im Klassenkampf vertritt. Ersteres tut sie, indem sie in der Theorie Transzendenzen setzt oder „eliminiert" und Herrschaft damit rechtfertigt oder infragestellt. Das Zweite tut sie, indem sie ihre theoretische Praxis mit bestimmten politischen Praxen verbindet. Auch dabei werden Transzendenzen gesetzt oder „eliminiert" – in der kapitalistischen Moderne vor allem die Transzendenz des nationalen Staates.

Hier ist nun allerdings von entscheidender Bedeutung, dass die sozialen Kämpfe nicht nur die Philosophie überhaupt, sondern jede einzelne Philosophie spalten, ihr Doppelverhältnis zur Politik daher selten eindeutig ist. Deswegen können idealistische Philosophien einen materialistischen, in philosophischer oder politischer Hinsicht subversiven „Kern" haben und erklärte Materialismen ein maskierter Idealismus, d.h. eine materielle oder theoretische Ideologie bürgerlicher Herrschaft sein. Der „Tod Gottes" ist zuletzt auch der Tod des Autors, weil sein Text nun nicht mehr Ausdruck der Souveränität des Verfassers, sondern ein Medium ist, in dem unterschiedliche Kräfte um eine linke, materialistische oder rechte, idealistische Deutung des Gesagten kämpfen. Dieser Kampf findet selten sein eindeutiges Ende, sondern wird – als „Politik der Wahrheit" (Alain Badiou) – mit jeder Lektüre neu eröffnet. So waren und sind Nietzsche und Heidegger in den sozialen Kämpfen an Kräfte anschlussfähig, die die furchtbarsten Transzendenzen errichtet haben. Dennoch sind sie in der „Elimination" der religiös-philosophischen Transzendenz und damit in der Delegitimierung von außerphilosophischen Herrschaftsverhältnissen weiter gegangen als der junge Marx oder Lenin. Zugleich hat die enge Verbindung der marxistischen Theorie mit den Partei- und Staatsapparaten der Arbeiterbewegung dazu geführt, politische Transzendenzen zu legitimieren, in denen sich neue Herrschaftsverhältnisse verdichteten. Sie hat diese Verhältnisse übrigens stets humanistisch zu rechtfertigen gesucht.

Auf die eine oder andere Weise versucht jede Philosophie und erst recht jede politische Theorie der Linken sich diesem Dilemma zu entziehen. Schematisch verkürzt bieten sich zwei Auswege an. Man kann versuchen, zu einer Transzendenz des Guten zurückzukehren, die wenigstens der Theorie einen letzten Halt gewähren könnte. Oder man versucht, das Denken der Immanenz noch einmal weiterzutreiben, um so jede Verbindung zu philosophischen oder politischen Transzendenzen zu lösen. Nicht wenige MarxistInnen haben dem marxistischen wie dem nietzscheanischen Denken der Immanenz abgesagt und im Verzicht auf jede Philosophie oder im bürgerlichen Idealismus Zuflucht gesucht. Im theoretischen Kampf gegen den Verzicht auf Philosophie einerseits und den Rückfall in den Idealismus andererseits hat Althusser, politisch der PCF verbunden, auf den zweiten Weg gesetzt und seinen maßgeblich von Heidegger beeinflussten „strukturalen" Marxismus ausgearbeitet. Inmitten des französischen Mai '68 haben die Poststrukturalisten Althussers Marxismus mit einer linksradikalen Lektüre Nietzsches und Heideggers zusammengeführt. Sie haben den Widerstand gegen die Biomacht damit an das Einzige gebunden, was ein Denken der Immanenz ihm zu bieten hat: die Anerkennung der Unbestimmtheit und Zweckfreiheit des Lebens. Hardt/Negri schließen in der Immanenz des Empire und seiner biopolitischen Produktionsweise an die Poststrukturalisten an. Deshalb entspricht ihr Verhältnis zur Biopolitik dem von Marx und Lenin zum Kapitalismus und von Nietzsche und Heidegger zum Nihilismus: Einerseits ist die Biopolitik die größte Gefahr, weil sie alles Lebendige ihren produktiven Kreisläufen subsumiert, andererseits waren die Chancen der Befreiung nie größer als auf ihrem Feld, weil das Empire alle Transzendenzen – und vor allem die Souveränität des nationalen Staates – „eliminiert". Politisch-philosophisch stellt der ziellos in sich kreisende Produktivismus der Biopolitik Hardt/Negri vor die Frage nach einer „materialistischen Teleologie". (10) Eine solche lässt sich aber nur bestimmen, wenn zugleich eine andere, eine „paradoxe und drängende Frage" beantwortet wird: „Was bedeutet Humanismus nach dem Tod des Menschen? Was ist ein antihumanistischer oder posthumaner Humanismus?" (11) Eine linke Kritik wird jetzt zu prüfen haben, ob ihre Antwort auf diese Frage wirklich von allen Transzendenzen frei geblieben ist.

Anmerkungen

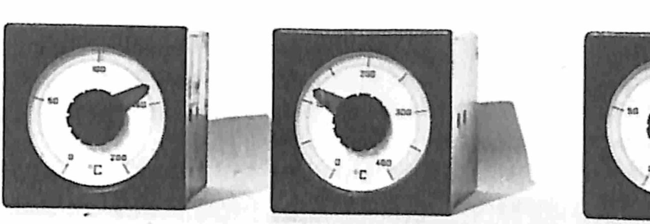
1) Michael Hardt/Toni Negri, *Empire*, Ffm 2002, S. 421.
2) Neben Deleuze/Guattari wird dieser Vorwurf auch gegenüber Jacques Derrida, Jean-Francois Lyotard und Michel Foucault erhoben – Autoren, die für Hardt/Negri wenn auch in unterschiedlichem Maß von entscheidender Bedeutung sind.
3)Jürgen Habermas, *Der philosophische Diskurs der Moderne.* Ffm 1985, S. 57 u. pass.
4) Louis Althusser, *Lenin und die Philosophie*, Reinbek 1974, S. 33.
5) ebd., 41f, 56. Althussers These zum Verhältnis von Philosophie und Politik wird noch einmal wichtiger, wenn man diesem Verhältnis einen dezentrierten und pluralen Begriff sozialer Kämpfe unterlegt, den er selbst nicht mehr zu gewinnen vermochte.
6) Althusser, *Für Marx*, Ffm 1968, S. 11.
7) Vgl. Nietzsches gleichnamiges Buch in Bd. 5 der *Kritischen Studienausgabe* (KSA, 1887) sowie die programmatischen Ausführungen Heideggers in *Sein und Zeit* (1927), § 6. Wenn im folgenden die Gemeinsamkeiten zwischen Marx, Nietzsche und Heidegger hervorgehoben werden, sollen damit die erheblichen Unterschiede zwischen ihnen nicht geleugnet werden. Sie sind hier lediglich nicht Thema.
8) *Für Marx*, S. 179 bzw. 196ff.
9) Nietzsche, *KSA* 12, 462 bzw. Heidegger, *Holzwege*, Ffm 1980, S. 214.
10) Teleologien sind Lehren vom Ziel des Lebens bzw. der Geschichte, von griech. *telos*, Ziel. Eine „materialistische Teleologie" weiß, das Leben und Geschichte an sich gar kein Ziel haben, sondern sich Ziele erst in den sozialen Kämpfen herausbilden und deshalb nur „von der Menge in Aktion" bestimmt werden. *Empire*, S. 436f sowie S. 76ff
11) *Empire,* S. 105.

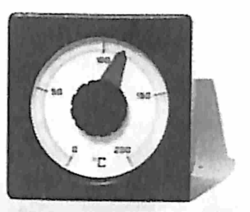
__Thomas Seibert__ lebt in Frankfurt und ist Redakteur bei Fantômas. Zum Thema Philosophie und Politik findet sich mehr in seinem Buch Existenzialismus, Hamburg 2000.

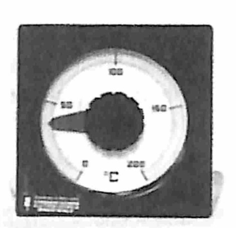
+++ fandor wird reporter der zeitung la capitale +++ und ist von da an +++ in allen fantômas-fällen juve's unerschrockener assistent +++ fandor bedeutet "goldjunge" ("fan-d'or") - doch verbindet ihn die silbe "fan-" +++ zugleich mit fantômas +++ der verdacht bleibt bestehen +++ er sei, vielleicht +++ ...der sohn +++ von fantômas +++ während dessen +++

archiv: biopolitik.

den namen für die sache hat michel foucault geprägt: biopolitik. gleichwohl gehört praktizierte biopolitik schon zur vorgeschichte der kapitalistischen moderne. deshalb gibt es seitdem biopolitische revolten. *fantômas* dokumentiert auszüge aus foucaults der *wille zum wissen*, berichtet über die künstlerischen avantgarden und erinnert an das feministische zeitschriftenprojekt *die schwarze botin*: politische und theoretische kämpfe um die biomacht.







Der Klassiker:

Auszüge aus Michel Foucaults Buch „Der Wille zum Wissen. Sexualität und Wahrheit 1"

162 f/ Die Macht war (früher, Anm. Red.) vor allem Zugriffsrecht auf die Dinge, auf die Zeiten, die Körper und schließlich das Leben; sie gipfelte in dem Vorrecht, sich des Lebens zu bemächtigen, um es auszulöschen. Nun hat das Abendland seit dem klassischen Zeitalter eine tiefgreifende Transformation dieser Machtmechanismen erlebt. Die „Abschöpfung" tendiert dazu, nicht mehr ihre Hauptform zu sein, sondern nur noch ein Element unter anderen Elementen, die an der Anreizung, Verstärkung, Kontrolle, Überwachung, Steigerung und Organisation der unterworfenen Kräfte arbeiten: diese Macht ist dazu bestimmt, Kräfte hervorzubringen, wachsen zu lassen und zu ordnen, anstatt sie zu hemmen, zu beugen oder zu vernichten.

163/ Der Tod, der auf dem Recht des Souveräns beruhte, sich zu verteidigen oder sich verteidigen zu lassen, wird nun zur banalen Kehrseite des Rechts, das der Gesellschaftskörper auf die Sicherung, Erhaltung oder Entwicklung seines Lebens geltend macht. Nie waren die Kriege blutiger als seit dem 19. Jahrhundert und niemals richteten die Regime (...) vergleichbare Schlachtfeste unter ihren eigenen Bevölkerungen an. Aber diese ungeheure Todesmacht kann sich zum Teil gerade deswegen mit solchem Elan und Zynismus über alle Grenzen ausdehnen, weil sie ja nur das Komplement einer positiven „Lebensmacht" darstellt, die das Leben in ihre Hand nimmt, um es zu steigern und zu vervielfältigen, um es im einzelnen zu kontrollieren und im gesamten zu regulieren. (...) Die Massaker sind vital geworden. Gerade als Verwalter des Lebens und Überlebens, der Körper und der Rasse, haben so viele Regierungen in so vielen Kriegen so viele Menschen töten lassen.

164/ Wenn der Völkermord der Traum der modernen Mächte ist, so nicht aufgrund einer Wiederkehr des alten Rechts zum Töten, sondern eben weil sich die Macht auf der Ebene des Lebens, der Gattung, der Rasse und der Massenphänomene der Bevölkerung abspielt.

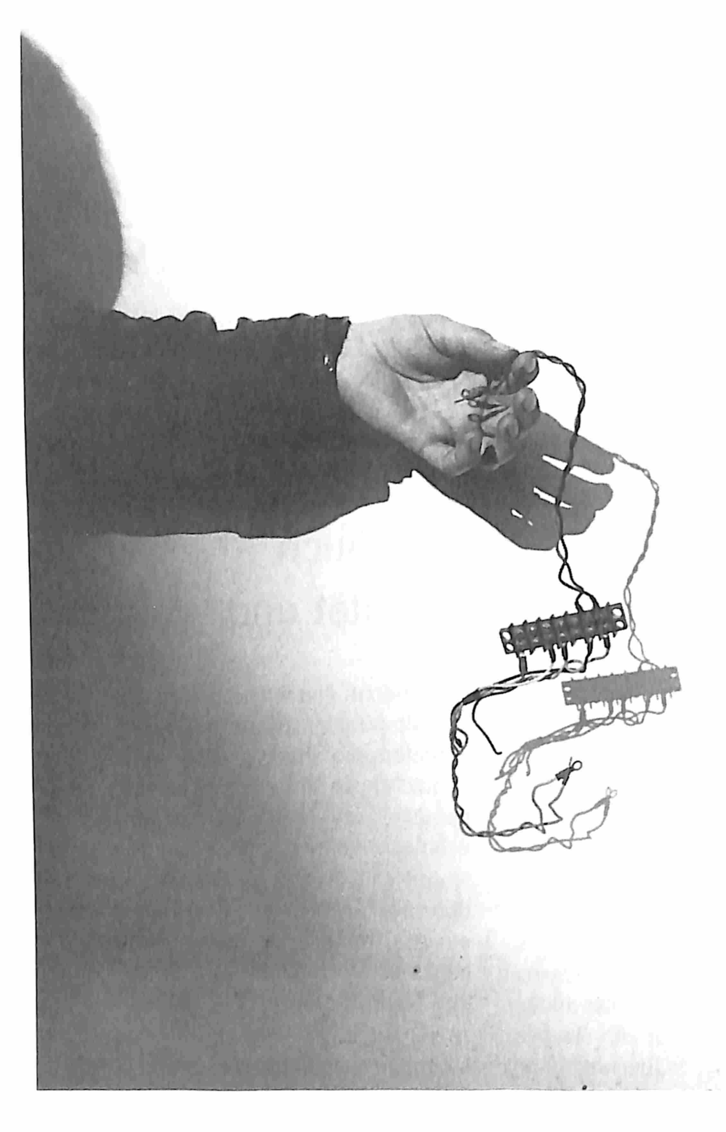
165/ Man könnte sagen, das alte Recht, sterben zu *machen*, oder leben zu *lassen* wurde abgelöst von einer Macht, leben zu *machen* oder in den Tod zu *stoßen*.

166/ Konkret hat sich die Macht zum Leben seit dem 17. Jahrhundert in zwei Hauptformen entwickelt, die keine Gegensätze bilden, sondern eher zwei durch ein Bündel von Zwischenbeziehungen verbundene Pole. Zuerst scheint sich der Pol gebildet zu haben, der um den Körper als Maschine zentriert ist. Seine Dressur, die Steigerung seiner Fähigkeiten, die Ausnutzung seiner Kräfte, das parallele Anwachsen seiner Nützlichkeit und seiner Gelehrigkeit, seine Integration in wirksame und ökonomische Kontrollsysteme - geleistet haben all das die Machtprozeduren der *Disziplinen: politische Anatomie des menschlichen Körpers.* Der zweite Pol, der sich etwas später - um die Mitte des 18. Jahrhunderts - gebildet hat, hat sich um den Gattungskörper zentriert, der von der Mechanik des Lebenden durchkreuzt wird und den biologischen Prozessen zu-

grunde liegt. Die Fortpflanzung, die Geburten- und die Sterblichkeitsrate, das Gesundheitsniveau, die Lebensdauer, die Langlebigkeit mit allen ihren Variationsbedingungen wurden zum Gegenstand eingreifender Maßnahmen und *regulierender Kontrollen: Bio-Politik der Bevölkerung.* Die Disziplinen des Körpers und die Regulierungen der Bevölkerung bilden die beiden Pole, um die herum sich die Macht zum Leben organisiert hat. Die Installierung dieser großen doppelgesichtigen - anatomischen biologischen, individualisierenden und spezifizierenden, auf Körperleistungen und Lebensprozesse bezogenen - Technologie charakterisiert eine Macht, deren höchste Funktion nicht mehr das Töten sondern die vollständige Durchsetzung des Lebens ist.

167/ Im Laufe des klassischen Zeitalters entwickeln sich rasch die Disziplinen: Schulen, Internate, Kasernen, Fabriken. Auf dem Felde der politischen Praktiken und der ökonomischen Beobachtungen stellen sich die Probleme der Geburtenrate, der Lebensdauer, der öffentliche Gesundheit, der Wanderung und Siedlung; verschiedenste Techniken zur Unterwerfung der Körper und zur Kontrolle der Bevölkerungen schießen aus dem Boden und eröffnen die Ära einer „Bio-Macht"

168/ Diese Bio-Macht war gewiss ein unerlässliches Element bei der Entwicklung des Kapitalismus, der ohne kontrollierte Einschaltung der Körper in die Produktionsapparate und ohne Anpassung der Bevölkerungsphänomene an die ökonomischen Prozesse nicht möglich gewesen wäre. Aber er hat noch mehr verlangt: das Wachsen der Körper und der Bevölkerungen, ihre Stärkung wie auch ihre Nutzbarkeit und Gelehrigkeit; er brauchte Machtmethoden, die geeignet waren, die Kräfte, die Fähigkeiten, das Leben im ganzen zu steigern, ohne deren Unterwerfung zu erschweren. Wenn die Entwicklung der großen Staatsapparate als Macht*institutionen* die Aufrechterhaltung der Produktionsverhältnisse ermöglicht hat, so haben die im 18. Jahrhundert entwickelten Ansätze zur politischen Anatomie und Biologie als Macht*techniken*, die auf allen Ebenen des Gesellschaftskörpers von den verschiedensten Institutionen (Familie und Armee, Schule und Polizei, Individualmedizin und öffentliche Verwaltung) eingesetzt wurden, auf dem Niveau der ökonomischen Prozesse und der sie tragenden Kräfte gewirkt. Sie haben auch durch ihr Einwirken auf die verschiedenen Kräfte und durch die Sicherung von Herrschaftsbeziehungen und Hegemonien als Faktoren der gesellschaftlichen Absonderung und Hierarchisierung gewirkt. Die Abstimmung der Menschenakkumulation mit der Kapitalakkumulation, die Anpassung des Bevölkerungswachstums an die Expansion der Produktivkräfte und die Verteilung des Profits wurden auch durch die Ausübung der Bio-Macht in ihren vielfältigen Formen und Verfahren ermöglicht. Die Besetzung und Bewertung des lebenden Körpers, die Verwaltung und Verteilung seiner Kräfte waren unentbehrlich Voraussetzungen.



170/ Zum ersten Mal in der Geschichte reflektiert sich das Biologische im Politischen. Die Tatsache des Lebens ist nicht mehr der unzugängliche Unterbau, der nur von Zeit zu Zeit, im Zufall und in der Schicksal-haftigkeit des Todes ans Licht kommt. Sie wird zum Teil von der Kontrolle des Wissens und vom Eingriff der Macht erfasst. Diese hat es nun nicht mehr bloß mit Rechts-subjekten zu tun, die im äußersten Fall durch den Tod unterworfen werden, sondern mit Lebewesen, deren Erfassung sich auf dem Niveau des Lebens halten muss. Anstelle der Drohung mit dem Mord ist es nun die Verantwortung für das Leben, die der Macht Zugang zum Körper verschafft. Kann man als „Bio-Geschichte" jene Pressionen bezeichnen, unter denen sich die Bewegungen des Lebens und die Prozesse der Geschichte überlagern, so müßte man von „Bio-Politik" sprechen, um den Eintritt des Lebens und seiner Mechanismen in den Bereich der bewußten Kalküle und die Verwandlung des Macht-Wissens in einen Transformationsagenten des menschlichen Lebens zu bezeichnen.

171 f/ Eine andere Folge dieser Entwicklung der Bio-Macht ist die wachsende Bedeutung, die das Funktionieren der Norm auf Kosten des juridischen Systems des Gesetzes gewinnt. Das Gesetz kann nicht unbewaffnet sein und seine hervorragendste Waffe ist der Tod. Denen, die es

übertreten, antwortet es in letzter Instanz mit dieser absoluten Drohung. Hinter dem Gesetz steht immer das Schwert. Eine Macht aber, die das Leben zu sichern hat, bedarf fortlaufender, regulierender und korrigierender Mechanismen. Es geht nicht mehr darum, auf dem Feld der Souveränität den Tod auszuspielen, sondern das Lebende in einem Bereich von Wert und Nutzen zu organisieren. Eine solche Macht muss eher qualifizieren, messen, abschätzen, abstufen, als sich in einem Ausbruch manifestieren. Statt die Grenzlinie zu ziehen, die die gehorsamen Untertanen von den Feinden des Souveräns scheidet, richtet sie die Subjekte an der Norm aus, indem sie sie um diese herum anordnet.

172/ Und gegen diese Macht, die im 19. Jahrhundert noch neu war, haben sich die Widerstand leistenden Kräfte gerade auf das berufen, was durch diese Macht in Amt und Würden eingesetzt wird: auf das Leben und den Menschen als Lebewesen.

173 f/ Vor diesem Hintergrund wird die Bedeutung verständlich, die der Sex in den politischen Auseinandersetzungen gewonnen hat. Er bildet das Scharnier zwischen den beiden Entwicklungsachsen der politischen Technologie des Lebens. Einerseits gehört er zu den Disziplinen des Körpers: Dressur, Intensivierung und Verteilung der Kräfte, Abstimmung und Ökonomie der Energien. Andererseits hängt er aufgrund seiner Globalwirkungen mit den Bevölkerungsregulierungen zusammen. Er fügt sich gleichzeitig in beide Register ein.

175/ Allgemein wird also der Sex am Kreuzungspunkt von „Körper" und „Bevölkerung" zur zentralen Zielscheibe einer Macht, deren Organisation eher auf der Verwaltung des Lebens als auf der Drohung mit dem Tode beruht.

100/ Man muss die Geschichte dieses Willens zur Wahrheit schreiben, die Geschichte dieser Wissenssuche, die seit so vielen Jahrhunderten den Sex hat funkeln und schillern lassen: die Geschichte einer Hartnäckigkeit und einer Wut. Was verlangen wir vom Sex jenseits seiner möglichen Lüste, dass wir ihn uns so eigensinnig in den Kopf setzen?

Was ist das für eine Geduld oder für eine Gier, aus ihm das Geheimnis, die allmächtige Ursache, den verborgenen Sinn, die ruhelose Furcht zu machen? Und wieso hat die Aufgabe, diese schwierige Wahrheit zu entdecken, sich am Ende umgewandt in eine Einladung, die Verbote aufzuheben und die Fesseln zu lösen? Heißt das, dass die Arbeit so mühsam war, dass man sie mit diesem Versprechen betören mußte? Oder sollte der Preis für dieses Wissen – der politische, ökonomische, ethische Preis – so hoch getrieben sein, dass man paradoxerweise jedem die Befreiung versprechen musste, damit er sich ihm unterwerfe?

187/ Glauben wir nicht, dass man zur Macht nein sagt, indem man zum Sex ja sagt; man folgt damit vielmehr dem Lauf des allgemeinen Sexualitätsdispositivs. Man muss sich von der Instanz des Sexes frei machen will man die Mechanismen der Sexualität taktisch umkehren, um die Körper, die Lüste, die Wissen in ihrer Vielfältigkeit und Widerstandsfähigkeit gegen die Zugriffe der Macht auszuspielen. Gegen das Sexualitätsdispositiv kann der Stützpunkt des Gegenangriffs nicht das Sex-Begehren sein, sondern die Körper und die Lüste.

+++ segelt etienne nach südamerika +++ das schiff +++ das ihn als passagier auf seinen listen führt +++ explodiert auf hoher see +++ niemand überlebt den schrecklichen unfall +++ niemand? nein! +++ ein matrose wird gerettet...fortsetzung folgt, in fantômas 3/2003 +++

Die Welt verändern – das Leben ändern. Die Sprengung der Kunst als biopolitische Revolte

Seit dem 18. Jahrhundert fand die biopolitische Revolte unter den KünstlerInnen im Milieu von „Bohème" und „Avantgarde" einen ersten konzentrierten Ausdruck sie Die Kunst wollte zu dem Medium werden, in dem das Leben von den Disziplinierungen und Kontrollen seiner Alltäglichkeit befreit wurde. Kunstwerke waren damit nur insofern gemeint, als das Leben selbst zum Kunstwerk werden sollte: ein „Experiment des Erkennenden", wie es bei Nietzsche heißt. Dass die biopolitische Revolte so zweideutig ist wie die ganze Sache selbst, belegt die Geschichte der Avantgarden.

Von Thomas Seibert

Mit 16 Jahren flieht der Dichter Arthur Rimbaud aus dem Provinznest Charleville nach Paris. Er wird aufgegriffen und zurückgebracht, flieht erneut, wird wieder aufgegriffen, flieht wieder. Ohne Geld zieht er zwei Wochen durch die Elendsquartiere der Metropole. Er kehrt zu Fuß nach Charleville zurück, durchquert die Fronten, in denen sich französische und deutsche Truppen gegenüberliegen. Kaum ist er wieder in der Provinz, bricht in Paris der Aufstand der Kommune los, den er begeistert begrüßt. In Briefen an zwei Freunde legt er dar, was er sich vom Leben eines Dichters erwartet. Mit der Christianisierung Europas seien die Dichtung zu bloßer Schreiberei und die Dichter zu armseligen Beamten eines harmlosen Gesellschaftsspiels verkommen. Deshalb müsse sich, wer wirklich Poet werden wolle, zum „Seher" machen, zu einem Wesen, das die Lebensweise der individuellen Persönlichkeit sprenge, um die Welt neu zu erfinden:

Wenn nicht all die alten Tröpfe an der falschen Auffassung vom Ich festgehalten hätten, so müssten wir heute nicht die Millionen von Skeletten hinwegfegen, die seit undenklichen Zeiten die Erzeugnisse ihres einäugigen Intellekts aufgehäuft haben, auf die sie auch noch stolz sind. (...) Es ist falsch zu sagen: ich denke; man sollte vielmehr sagen: man denkt mich. (...) Ich ist ein anderer.

Entregelung aller Sinne!

Zur Auflösung der bürgerlichen Subjektivität sind alle Mittel erlaubt: Alkohol, Haschisch, Opium, sexuelle Ausschweifungen jeder Art, die Lektüre aller Schriften, die zur Zersetzung der Normalvernunft beitragen können:

Der Dichter wird Seher durch eine lange, ungeheure und absichtliche Entregelung aller Sinne. (1)

Nachdem er seine „Seherbriefe" verfasst hat, schreibt Rimbaud, kreuz und quer durch Europa vagabundierend, Gedichte, die nicht nur die moderne Poesie revolutionieren. Drei Jahre später verstummt er, reist nach Afrika, wo er als Waffenhändler zu Reichtum kommen will. Krank und verarmt kehrt er nach Marseille zurück und stirbt mit 37 Jahren, während er ohne sein Wissen zum Helden der nächsten Generation von Dichter-Sehern wird. Für sein Schicksal macht er im Prosazyklus Eine Zeit in der Hölle sein „Böses Blut" verantwortlich:

Ich verabscheue jegliches Handwerk. Meister und Gesellen, alles Gesindel, widerlich. Die Hand der Feder ist so gut wie die Hand am Pflug. – Welch ein Zeitalter der Hände! – Niemals werde ich über meine Hand verfügen. Hernach führt der Knechtsdienst zu weit. Die Redlichkeit der Bettelei enttäuscht mich aufs Schmerzlichste. Die Verbrecher sind so ekelhaft wie die Kastraten: Ich zwar bin unberührt, und daran



liegt mir nichts. (...) Was war ich denn im vorigen Jahrhundert: ich finde mich erst heute wieder. Keine Landstreicher mehr, keine Kriege mehr. Die minderwertige Rasse hat alles besetzt – das Volk, wie man sagt, die Vernunft; die Nation und die Wissenschaft. (...) Die Wissenschaft, die neue Noblesse! Der Fortschritt. Die Welt schreitet vorwärts! Warum sollte sie sich nicht drehen? (...) Ich verstehe, und da ich nicht weiß, wie mich ausdrücken ohne heidnische Worte, möchte ich schweigen. (...) „Priester, Professoren, Advokaten, ihr irrt, wenn ihr mich dem Gericht ausliefert. Diesem Volk da habe ich niemals angehört; ich bin niemals Christ gewesen; ich bin von der Rasse, die unter der Folter sang; ich verstehe die Gesetze nicht; ich habe keinen Sinn für Moral, ich bin Barbar: ihr irrt euch..."
Ja, meine Augen sind eurem Licht verschlossen. Ich bin ein Tier, ein Neger. Aber ich kann gerettet werden.
Ihr seid falsche Neger, ihr, Verbohrte, Blutdürstige, Geizhälse. Kaufmann, du bist Neger, Richter, du bist Neger, General, du bist Neger; Kaiser, alter Aussatz, du bist Neger: Heimlichgebranntes hast du getrunken, aus Satans Küche. – Dieses Volk ist vom Fieber und vom Krebs inspiriert. Krüppel und Greise sind dermaßen verabscheuungswürdig, dass man sie kochen sollte. – Am Schlauesten ist, diesen Kontinent zu verlassen, wo der Wahnsinn umherschleicht, um diese Abscheulichen mit Geiseln zu versorgen. Ich trete ein in das wahre Reich der Kinder Hams.
Kenne ich noch die Natur? Kenne ich mich? – Keine Worte mehr. Ich begrabe die Toten in meinem Bauch. Schreie, Trommel, Tanz, Tanz, Tanz, Tanz! Ich sehe noch nicht einmal die Stunde, in der ich, wenn die Weißen landen, ins Nichts stürzen werde.
Hunger, Durst, Schreie, Tanz, Tanz, Tanz, Tanz!
Die Weißen landen. Die Kanone! Man muss sich der Taufe unterwerfen, sich kleiden, arbeiten. Der Schlag der Gnade hat mich ins Herz getroffen. Ah! Darauf war ich nicht vorbereitet. (2)

Die existenziell-ästhetische Revolte Rimbauds ist erstes Zeugnis einer Subversion, die sich im Bohème-Milieu der europäischen Großstädte schnell ausbreitet. Zu Beginn des 20. Jahrhunderts entstehen mehr oder minder klandestin organisierte Künstlergruppen, die die „Entregelung aller Sinne" zum Programm ihrer Ästhetik – und ihrer in materieller Hinsicht äußerst prekären Lebenspraxis machen. Rimbaud, Hölderlin und Nietzsche entlehnen sie die Formeln, unter denen sie ihre kulturrevolutionären Experimente vorantreiben. Obwohl die Differenzen zwischen den einzelnen, in der Regel kaum zwanzig Mitglieder umfassenden „Avantgarden" in heftigen Polemiken ausgetragen werden, beeinflussen sich Futuristen, Expressionisten, Dadaisten und Surrealisten gegenseitig und sorgen so gemeinsam für die Radikalisierung des avantgardistischen Projekts.

Die Futuristen

geben sich schon im Namen zu erkennen: Bedingungslos bejahen sie die Umbrüche der Moderne und verwerfen die Vergangenheit ohne jeden Rest. Zur Intensivierung des Lebens – ihrem einzigen ethischen Ideal – liefern sie sich der Technik, der „Schönheit der Geschwindigkeit", der Stadt, der Revolution und dem Krieg aus. Wofür gekämpft wird, ist gleichgültig, da der Krieg „die einzige Hygiene der Welt" ist – reine Dynamik, die auflöst, was erstarrt ist. Der Auslieferung an die Zerstörung als solche – „an den Militarismus, den Patriotismus, die Vernichtungstat der Anarchisten, die schönen Ideen, für die man stirbt, die Verachtung des Weibes" – entspricht die Zerstörung des Sinns schon in der Sprache, die sie auf die „lyrische Fähigkeit" reduzieren, „sich am Leben und an sich selbst zu berauschen" (alle Zitate: Filippo Marinetti, um 1910). Das Bekenntnis zum Umsturz um des Umsturzes willen führt die Futuristen in unterschiedliche Richtungen: Während sich die russischen Futuristen um den Dichter Wladimir Majakowski der Oktoberrevolution und später der linken Opposition gegen Stalin anschließen, folgt die italienische Bewegung den Faschisten Mussolinis in den nächsten Weltkrieg. Ihr Vordenker Marinetti wird Kulturminister des Duce.

Wir wollen von der Vergangenheit nichts wissen, wir jungen und starken Futuristen! Mögen also die lustigen Brandstifter mit ihren verkohlten Fingern kommen! Hier! Da sind sie! Drauf! Legt Feuer an die Regale der Bibliotheken! Leitet den Lauf der Kanäle ab, um die Museen zu überschwemmen! Oh, welche Freude, auf dem Wasser die alten, ruhmreichen Bilder zerfetzt und entfärbt treiben zu sehen! Ergreift die Spitzhacken, die Äxte und die Hämmer und reißt nieder, reißt ohne Erbarmen die ehrwürdigen Städte nieder! (3)



Die Expressionisten

bleiben dem romantischen Ideal des genialen Künstler-Schöpfers verhaftet und bilden den Gegenpol zu den Futuristen. Technik, Industrie und Stadt begründen düstere Szenarien der Entfremdung und des Selbstverlusts. Während sich die Futuristen unter Berufung auf Nietzsche ganz in die Dynamik der Moderne stellen, um ihr Leben von jeder Alltagsroutine zu befreien, wird den Expressionisten – ebenfalls im Namen Nietzsches – die Überwindung der Moderne zur Tagesaufgabe. Da der Fluchtpunkt ihrer Ästhetik eine wiederhergestellte Natur und ein „ursprüngliches" Leben sind, enden ihre Dichtung wie ihre Malerei oft im Idyll, bisweilen im Kitsch. Im ersten Weltkrieg zersetzt sich die rückwärtsgewandte Tendenz der Bewegung, die lokalen Gruppen lösen sich auf, die Lebenswege und Werke der Überlebenden – zu denen so unterschiedliche Künstler wie Gottfried Benn und Bertolt Brecht gehören – trennen sich.

Die Ruhe ist gründlich verscheucht aus unserer modernen Welt: äußerlich durch den Kapitalismus, innerlich durch die aufpeitschende Dogmatik Nietzsches. Ihn, den Leitstern unserer jüngsten Vergangenheit, hat man in sehr unkluger Weise als den Mörder Gottes bezeichnet: weil er in Wirklichkeit gar nicht das Göttliche Wesen in seiner Totalität tötete, sondern nur die eine seiner beiden Hälften niederschlug. Die zweite, unendlich kräftigere Hälfte der Göttlichkeit nannte er „das Leben". Seit Nietzsche beherrscht unsere Bewusstheit immer stärker der Trieb: immer weiter um uns zu greifen, immer intensiver und extensiver zu erleben. (4)

Die Dadaisten

gründen ihre „Bewegung" zu Beginn des ersten Weltkriegs im Züricher Cabaret Voltaire, wohin sie vor dem Militärdienst ihrer Nationalstaaten geflohen waren. Die meisten stammen aus der expressionistischen Bewegung, sehen nach den Worten Richard Huelsenbecks ihren „Beruf" aber „instinktmäßig darin, den Deutschen ihre Kulturideologie zusammenzuschlagen" (1920). Sie brechen mit allen traditionellen künstlerischen Ausdrucksmitteln und setzen statt dessen auf kollektiv durchgeführte öffentliche Provokationen und die Verbreitung von Manifesten und Zeitschriften in z.T. hohen Auflagen. Konsequenterweise vertauschen sie das Atelier mit den Nachtclubs von Zürich, Berlin und Paris. Von den Expressionisten trennt sie die Verachtung der Kunstwerke-Kunst, von den Futuristen ihre entschiedene Ablehnung des Staates, der Arbeit und des Krieges. Bald suchen sie den Kontakt zur Arbeiterbewegung. Die Disziplin der Partei, die „sozialistische Moral" des Kaders und die Ästhetik des Agitprop liefern ihnen allerdings stetig neue Gründe, die Verbindung eher locker zu halten.

In den Städten saßen sie, malten ihre Bildchen, drechselten ihre Verse und waren ihrer ganzen menschlichen Struktur nach trostlos deformiert, mit schwachen Muskeln, uninteressiert für die Dinge des Tages, Feinde der Reklame, Feinde der Straße, des Bluffs und der großen Transaktionen, die täglich das Leben von Tausenden in Frage stellten. Ja, das Leben! Der Dadaist liebt das Leben, weil er es täglich wegwerfen kann, ihm ist der Tod eine dadaistische Angelegenheit. Der Dadaist sieht in den Tag mit dem Bewusstsein, dass ihm heute ein Blumentopf auf den Kopf fallen kann, er ist naiv, er liebt die Geräusche der Metropolitaine, er ist ein Habitué in Cooks Reisebureau und kennt die Praktiken der Engelmacherinnen, die hinter den fest verschlossenen Gardinen Föten auf Löschpapier trocknen, um sie als Malzkaffee in den Handel zu bringen. Dadaist sein kann jeder, Dada ist nicht auf irgendeine Kunst beschränkt. (...) In Deutschland ist der Dadaismus zu einer politischen Angelegenheit geworden, er hat die letzte Konsequenz gezogen und hat auf die Kunst ganz verzichtet. (...) Der Dadaist ist Atheist aus Instinkt. Metaphysiker ist er nicht mehr in dem Sinn, dass er in einzelnen erkenntnis-theoretischen Sätzen ein Normativ für die Lebensführung findet, ein „Du sollst" gibt es für ihn nicht mehr; ihm hat die Zigarrenspitze und der Regenschirm denselben zeitlosen Wert als das Ding an sich. Das Gute ist für den Dadaisten deshalb nicht „besser" als das Schlechte – es gibt nur eine Gleichzeitigkeit, auch in den Werten. Diese Gleichzeitigkeit auf die Ökonomie der Tatsachen angewendet ist Kommunismus, allerdings ein Kommunismus, der das Prinzip des Bessermachens aufgegeben hat und sein Ziel vor allem in der Zerstörung des Bürgerlich Gewordenen erblickt. (5)

Dada-anti-Dada?

Im Mai 1921 kommt es zum Bruch zwischen den Dadaisten und den späteren Surrealisten. Der Kreis um Breton ruft per Flugblatt zur „Anklage und Verurteilung des Herrn Maurice Barrès durch Dada" auf. Der anarchistische Schriftsteller Barrès hatte sich im Krieg zum antisemitischen Nationalisten gewandelt. Der durch den Breton-Zirkel organisierte „Schauprozess" ruft den Protest anderer Dadaisten, vor allem Tristan Tzaras und Francis Picabias hervor. Nicht, dass sie Barrès' Wandlung verteidigen wollten: aber sie lehnen die moralische Argumentation Bretons ab und beharren auf der Negativität der existenziellen Revolte. Der Streit endet unentschieden. Breton kann Tzara und Picabia vorwerfen, dass ihre wiederholten Provokationen leer, die „reine" Revolte bequem geworden sind: Stoff fürs Varietè. Tzara und Picabia beharren umgekehrt darauf, dass die „höheren Wirklichkeiten" (Sur-Realitäten) Bretons selbst fabrizierte Ideale bleiben: verspätete Romantik, die zur Gründung einer Sekte oder zur Anerkennung durch die offizielle Kultur tauge. Dieses Unentschieden ist die äußerste Position, die der historische Avantgardismus erreicht hat. Die Pop- und Subkulturen der Gegenwart zeigen, dass die kurze und heftige Geschichte der Avantgarden aktuell bleibt. Denn der Streit um die Formen, in denen die Veränderung der Welt alltäglich gelebte Praxis werden kann, ist noch längst nicht abgeschlossen. Dada-anti-Dada!

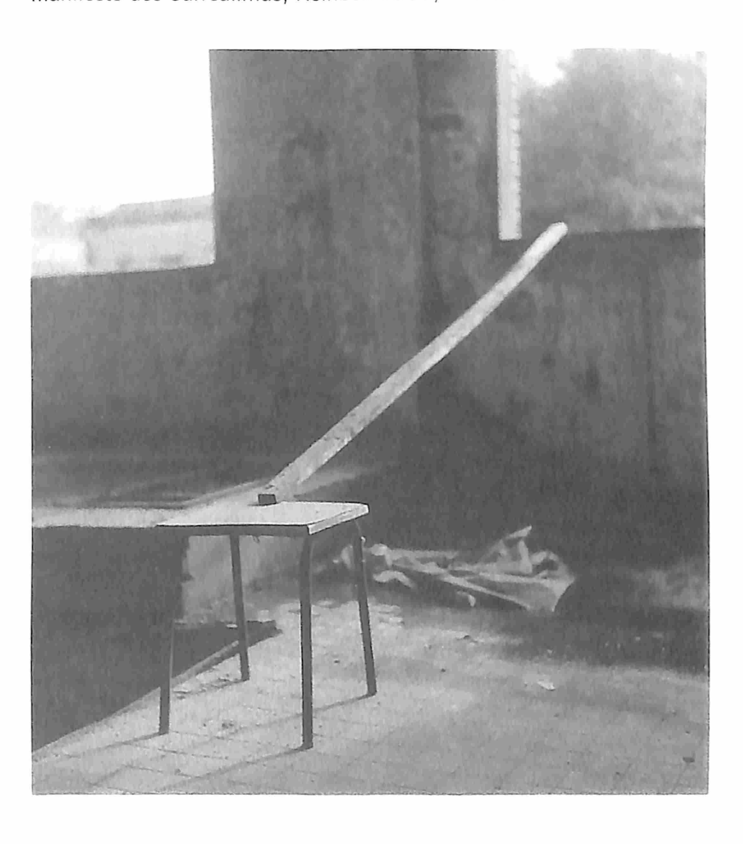
Die Surrealisten

spalten sich vom französischen Flügel der „Bewegung Dada" ab. Ihnen genügt die Negativität der bloßen Provokation nicht, der sie den Glauben „an die künftige Auflösung dieser scheinbar so gegensätzlichen Zustände von Traum und Wirklichkeit in einer Art absoluter Realität: Surrealität" entgegensetzen (André Breton, 1924). Ästhetisch und politisch setzen sie auf die Einheit von existenzieller Revolte und sozialer Revolution und berufen sich dabei auf Rimbaud – und auf Marx: „Die Welt verändern, hat Marx gesagt; das Leben ändern, hat Rimbaud gesagt: Diese beiden Losungen sind für uns eine einzige" (Breton, 1935).

Der Mensch fügt und verfügt. Es hängt nur von ihm ab, ob er sich ganz gehören, das heißt die jeden Tag furchterregende Zahl seiner Begierden im anarchischen Zustand halten will. Die Poesie lehrt es ihn. Sie trägt in sich den vollkommenen Ausgleich für das Elend, das wir ertragen. Sie vermag auch eine ordnende Kraft zu sein, wenn es einem, unter dem Eindruck einer weniger persönlichen Enttäuschung, einfallen sollte, sie tragisch zu nehmen. Die Zeit komme, da sie das Ende des Geldes dekretiert und allein das Brot des Himmels für die Erde bricht. Es wird noch Versammlungen auf den öffentlichen Plätzen geben und Bewegungen, an denen teilzunehmen ihr nicht zu hoffen gewagt habt. Schluss mit dem absurden Auswählen von Dingen, den Träumen vom Abgrund, den Rivalitäten, Schluss mit der langen Geduld, der Flucht der Jahreszeiten, der künstlichen Ordnung der Ideen, dem Schutzwall vor der Gefahr, der Zeit für alles! Man gebe sich doch nur Mühe, die Poesie zu praktizieren! Ist es nicht an uns, die wir bereits davon leben, zu versuchen, dem größere Geltung zu verschaffen, was am meisten für uns zeugt? (6)

Anmerkungen

1) Zit. nach Enid Starkie, Das trunkene Schiff, Hamburg 1963, S. 166ff.
2) Arthur Rimbaud, Une Saison en Enfer. Eine Zeit in der Hölle (1872). Stuttgart 1970, S. 9ff.
3) Filippo Marinetti, Manifest des Futurismus (1909); zit. nach Hansgeorg Schmidt-Bergmann, Futurismus. Reinbek 1993, S. 75ff.
4) Eckart von Sydow, Das religiöse Bewusstsein des Expressionismus (1918). Zit. nach: Otto F. Best, Theorie des Expressionismus, Stuttgart 1982, S. 100f.
5) Richard Hülsenbeck, En avant Dada (1920). Reprint der Originalausgabe, Hamburg 1980.
6) André Breton, Erstes Manifest des Surrealismus (1924). Aus: Die Manifeste des Surrealimus, Reinbek 1968, S. 21.



Lachblumen, Alibi und Adenauer

Erinnerung an eine radikal-feministische Zeitschrift: *Die Schwarze Botin.*

Von Stefanie Graefe



Geschlecht zum Thema „allgemeiner" Politik machen: ein „biopolitisches" Programm. Die Geschichte der feministischen Bewegungen zeigt deutlich, dass das Feld radikaler Politik für das wirkliche Leben in und zwischen den „Geschlechtern" nur im Kampf aufgebrochen werden konnte – zwischen Männern und Frauen, zwischen Frauen und Frauen und schließlich um die Frage nach dem „Geschlecht" selbst.

Von 1976 bis 1986 erscheint die feministische Zeitschrift *Die schwarze Botin* in Berlin. Neben vielen anderen arbeiten Elfriede Jelinek und Meret Oppenheimer in der Redaktion mit; letztere schrieb das Gedicht auf Seite 60. Die Zeitschrift versteht sich als radikal feministisch und weist in ihrer ersten Ausgabe 1976, also Jahre vor dem (deutschen) feministischen Streit um Differenz, die Identitätspolitik der damals neuen Frauenzeitschrift *Emma* entschieden zurück: „*Was die Zielgruppe Frauen betrifft, so zweifeln wir zwar nicht an der Zurechnungsfähigkeit der rechnungsfähigen Frau S., sind aber doch seltsam berührt, dass die Nachfrage der Zielgruppe dem Angebot insofern nicht entspricht, als es sie gar nicht gibt. Der Jargon, dessen Frau S. sich befleißigt, ließ uns dann vermuten, es handele sich bei der Zielgruppe vorwiegend um Frauen der Leichtlohngruppen, Büro-Teilzeitkräfte, Stripteasetänzerinnen und verehelichte Hausangestellte. Da sie aber ausdrücklich betont, es handele sich um 'Frauen schlechthin' sind wir zu der Überzeugung gekommen, dass Frau S. sich auf ihre natürliche Begabung zur Geschmeidigkeit verläßt und bestrebt sein wird, alle Frauen, seien es nun Leichtlohngruppen oder Befreiungsgruppen,* gleichermaßen zufrieden zu stellen..."

Die Schwarze Botin interessiert sich für Kunst, Politik, Philosophie, Postmoderne und futuristische Avantgarden. Vom Feminismusverständnis der in K-Gruppen organisierten Frauen distanziert sie sich ausdrücklich. So heißt es in der dritten Ausgabe der Botin vom April 1977: „*Diese Linke, die sich für die Welthygiene verantwortlich einsetzt, glaubt nun auch bei den Frauen für sozialistische Sauberkeit und Ordnung sorgen zu müssen. Mit der Revolutionsargumentation versuchen sie, Frauen zu rekrutieren, um sie danach in ihrer Parteihierarchie, ihrer Bürokratie und ihren Personenkult einzupferchen*". Diese Position wird unter der Überschrift „Auf Adenauers Spuren" von den KB-Frauen in *ak* 107/1977 „antikommunistisch" und „männerfeindlich" genannt, und klar scheint, dass sie nirgendwo anders als in völliger Entpolitisierung landen kann.

Dass dieser Kampf so erbittert geführt werden musste, zeigt im Rückblick, wie notwendig er war: Eine politische Subjektivität bekommt niemand geschenkt, erst recht nicht, wenn dabei alles, das gegenwärtige und zukünftige, politische, kulturelle und emotionale Leben auf dem Spiel steht.

Wie autonom dürfen oder müssen Frauen sein, um Feministinnen zu werden? Wem können sie trauen? Wie bedrohlich ist die Vorstellung von einem Leben ohne „männliche Organisation"? Diese Fragen bilden den Hintergrund, vor dem in Reinigs Text, „Feministinnen" mit „emanzipierten Frauen" um die Grenze ringen, die sie trennt. Beide Texte, Reinigs wie Oppenheimers zeigen zusammen, was den radikalen Feminismus vor rund zwei Jahrzehnten *auch* auszeichnete: eine Strenge der Kritik und eine Leidenschaft für die Magie der Wörter; wobei das eine wie das andere sich nicht bändigen lassen wollte.

Das weibliche Alibi

Auch ich habe mich entschlossen, die Frauenbewegung zu verraten. Ich bin auf die andere Seite übergelaufen und habe mich in einen Mann verwandelt. Ich öffne eine Tür und betrete ein Treppenhaus. Ein weibliches Wesen rutscht auf den Knien herum und scheuert die Erde. Ich blicke von meiner hochbeinigen Männlichkeit herab auf dieses kriechende Geschöpf und rufe mit fröhlicher Stimme: „Guten Tag, Frau Müller!" Das Geschöpf schafft es gleich einem chinesischen Mandarin vor dem Sohn des Himmels sich auch noch in seine Vierfüßigkeit hinein zu verneigen und antwortet mit gepresster Stimme, aber dem deutlichen Bemühen, fröhlich zu klingen: „Guten Tag, Herr Schulze!"

Mein erster Gedanke: Gott ich danke dir, dass ich ein Mann bin und keine Frau. Mein zweiter Gedanke: Ach, das empfinden die nicht so. Dazu sind sie ja da, dass es ihnen so ergeht und nicht anders. Mein dritter Gedanke: Aber auch eine Gattin, die ihren Dienst am Gatten als Gottesdienst ableistet, empfindet körperliche Züchtigungen als einen Schmerz. Und auch eine genusssüchtige Masochistin hat mal nicht gewollt, dann aber doch herangemusst. Selbst wenn die Frauen so tief unten wohnen, dass keine Erniedrigung und Beleidigung sie mehr erreicht, irgendwie müssen sie aber doch platzen. Irgendetwas muss doch bei denen am Kochen sein, und nach allen physikalischen Gesetzen müsste das ein Überdrucktopf sein, was da unter Dampf steht.

Das Missgeschick verschlägt mich in eine Diskussion über die Emanzipation der Frau. Du lieber Himmel! Ich als vernünftiger Mann habe doch gar nichts dagegen, dass eine Frau was besseres sein möchte, als sie ist. Im Gegenteil, mir sind diese typisch weiblichen Frauen unheimlich. Mit denen stimmt irgend etwas nicht. Um mich herum übertünchte Weibermasken ohne Gesichtszüge mit einem automatischen Lächelreflex. Ich sitze da und weiß noch gar nicht, was ich wünschen werde, da bringen sie es mir. Eigentlich finde ich Frauen doof, aber die Art, wie sie meine Gedanken lesen können, beunruhigt mich. Vielleicht denken sie sich wirklich nichts. Aber dann haben sie nicht nur ein Oberbewusstsein, sondern auch ein Unterbewusstsein. Was schlummert in diesem Unterbewusstsein? Eine Frau, die mir recht gut gefällt, nur etwas zu wenig geschminkt ist und zu glatte Haare hat, sagt: „Ich liebe die Männer. Ich mag ohne Männer nicht sein. Mir gibt die Frauenbewegung nichts. Ich finde, diese Feministinnen übertreiben. Mir tun die armen Männer leid. Wir Frauen sollten den Männern helfen." Das höre ich gern. Ich erwische mich dabei, dass ich freundlich lächeln muss. Das missfällt mir. Ich will nur lächeln, wenn ich lächeln will und nicht, wenn ich muss.

Plötzlich springe ich auf und renne aus dem Haus. Ich weiß, was ich zu tun habe. Ich lasse mich scheiden oder verschwinde einfach. Ich gehe ins Kloster oder ziehe mich auf den Berg Athos zurück. Wenn ich zur Sesshaftigkeit neige, werde ich ein Eremit, andernfalls ziehe ich als einsamer Pilger oder Weltenwanderer meines Weges. Vaterseelenallein werde ich in einem Häuschen mit Gärtchen leben und die Kritik der reinen Vernunft schreiben. Irgendetwas muss ich tun, um mich dem voraussehbaren Racheschlag der Weiber zu entziehen.

In diesem Moment klingelt der Wecker, ich wache auf und habe die Frauenbewegung gar nicht verraten. Ich bin diesseits verblieben, und als weibliche Feministin sitze ich heute abend in der Diskussion und höre mir das unermüdliche Argumentieren meiner „Schwestern" an: Ich liebe die Männer. Ich mag ohne Männer nicht sein. Mir gibt die Frauenbewegung nichts. Ich finde, diese Feministinnen übertreiben. Mir tun die armen Männer leid. Wir Frauen sollten den Männern helfen. Und alle Männer im Raum grinsen vor sich hin. Sie vernehmen allein das weibliche Alibi, mit dem eine Emanze sich ihnen zu Füßen wirft. Sie werten diese Worte ganz richtig als Unterwerfungsgebärde. Aber sie wissen nicht, was es sie kosten wird, diesen forschen Emanzen so bedrohlich zu erscheinen, dass auch noch bei Tee mit Rum und Knabberkirschen den Männern in den Arsch gekrochen werden muss.

Ich zerbreche mir nicht darüber den Kopf, mit welch kannibalischem Racheschlag die männerfreundlichen Klytemnestras gegen ihre geliebten Gatten und Söhne wüten werden. Aber ich frage mich, wie es denn zwischen Frau und Frau, zwischen emanzipierten Frauen und Feministinnen weitergehen soll. Denn das sind ja nun offen zwei verschiedene Frauenfronten.

Die öffentliche Distanzierung emanzipierter Frauen vom Feminismus, das weibliche Alibi, ist als erstes eine Unterwerfungsgebärde vor dem noch immer übermächtigen Mann. Die Frauen wollen ihre spärliche Gleichberechtigung abdienen, um ihre Männer zu besänftigen. Sie schenken die Früchte der Emanzipation immer wieder an die Männer zurück, so lange, bei eines Tages von der Emanzipation nichts mehr übrig bleiben wird. Das naheliegende Wort „Schwachsinn" wage ich hier nicht einzusetzen, denn die Frauen, die so handeln, sind in anderen Dingen supergescheit und supertüchtig.

Als zweites aber ist es der Hass. Darüber sollte sich keine Feministin hinwegtäuschen, dass die emanzipierten Frauen uns hassen. Einen starken Menschen erkenne ich daran, dass er unter seiner Dankesschuld nicht zusammenbricht. Das ist das Problem: Die emanzipierten Frauen sind unter ihrer Dankesschuld zusammengebrochen. Was die Frauenbewegung geleistet hat, damit sie sich gegenüber ihren Männern als emanzipiert aufführen können, sie wollen sich nicht daran erinnern. Vielleicht sollte ich vermuten: Sie können es uns nicht verzeihen. Was sie dem Feminismus verdanken, soll ausgelöscht sein. Sie graben der Frauenbewegung solange das Wasser ab, bis sie in ihrer Männerwüste verdursten mssen. Ihr Schicksal wird schlimmer sein als meines. Aber ist das ein Trost?

Christa Reinig
aus: *Die Schwarze Botin,* Nr. 23, Juni 1984

Wenn Sie mir das Richtige nennen, kann ich
Ihnen das Lob vom Raben mit den veränderlichen
und schillernden Füßen singen.
Am liebsten sind mir diese kalten Lachblumen
und ihre Winke, deren Schatten im Dunkeln
leuchten.

Wer nimmt den Wahnsinn von den Bäumen?
Wen beschenkt der Himmel mit Dampfveilchen?
Wie rät ein Untergang dem nächsten?

Diese und andere Fragen werden so gelöst:
Man trenne den Duft von seiner Fahrt und
versuche sein Ohr im Lauf um eine Meile
zu schürzen. Jetzt kann die Luft ihre Grenzen
um zwei Grad verengen und das Ergebnis läßt nicht
auf sich warten.

Meret Oppenheim

aus: *Die Schwarze Botin,* Nr. 29, Dezember 1985

Empire für Ratefreaks

Was Sie schon immer über *Empire* dachten, aber bisher nicht anzukreuzen wagten.

Sie wollten schon immer mal ihre Kenntnisse über *Empire* testen lassen? Ein Buch, an dem sich wieder einmal die Geister scheiden. Und nun wollen Sie einfach mal sehen, ob Sie es auch wirklich verstanden haben. Bei uns haben Sie jetzt dazu die Möglichkeit. Probieren Sie es! Vielleicht hilft es Ihnen ja mal was bei *Wer wird Millionär?*

Wir stellen Ihnen im Folgenden sieben Fragen zu zentralen Begriffen aus dem Buch von Hardt/Negri. Sie haben jeweils vier Antwortmöglichkeiten. Aber bitte beachten Sie: Nur eine Antwort ist richtig. Sie müssen sich also entscheiden. Vielleicht haben Sie bei der einen oder anderen Frage mehr Schwierigkeiten als erwartet. Aber wir sind sicher: Sie treffen schon die richtige Wahl. Trauen Sie sich! Springen Sie über Ihren Schatten! Auch Sie können bei *Empire* mitreden. Irgendwann einmal. Oder vielleicht schon jetzt? Das und was Sie gewinnen können, verrät Ihnen die Auflösung auf Seite 65.

1. Immaterielle Arbeit ist

a) jede unproduktive Arbeit in der Epoche empiristischer Produktion, die man weder hört, sieht noch fühlt.

b) jede produktive Verrichtung in der Epoche kapitalistischer Produktion, in der die Wissenschaft in allen Formen sprachlicher und nichtsprachlicher Kommunikation zur ersten Produktivkraft geworden ist: postindustrielle Gesellschaft, Dienstleistungs- und Informationsgesellschaft, Gesellschaft des Spektakels, kulturindustrieller Verblendungszusammenhang, biopolitisches Stadium des Kapitalismus (Korruption).

c) weiß nicht so recht.

d) jede produktive Verrichtung in der Epoche kapitalistischer Produktion, in der der General Intellect der Multitude in allen Formen der sprachlichen und nichtsprachlichen Kommunikation zur ersten Produktivkraft geworden sind: Passagen des Kommunismus im biopolitischen Stadium des Kapitalismus (Generation).

2. Biopolitik ist

a) die Summe aller Strategien, die die Ökobewegung in Anschlag bringt, um den Menschen gesunde Nahrung und Luft zu ermöglichen.

b) die Verknüpfung aller Kämpfe, in denen die Multitude jenseits der klassischen Trennung von Basis und Überbau oder Produktion und Reproduktion neue Formen der Singularität, Kommunikation und Kollektivität erfindet.

c) weiß nicht so recht.

d) die Summe aller Strategien, mit denen das kapitalistische Kommando jenseits der klassischen Trennung von Basis und Überbau oder Produktion und Reproduktion die Singularität, Kommunikation und Kollektivität der Multitude produktiv macht und in Wert setzt.

3. Empire ist

a) weiß nicht so recht.

b) Zweig der Sozialforschung, der sich völlig unvoreingenommen und ohne jegliche Ideologie der Realität annimmt. Will immer nur eines vermitteln: Fakten, Fakten, Fakten.

c) eine qualitaiv neue Form der Souveränität im Immanenzfeld der Biopolitik. Ein globales Disziplinar- und Kontrollnetz, in dem supranationale politische, ökonomische und militärische Organe, transnationale Konzerne, imperialistische und vom Imperialismus unterworfene Nationalstaaten sowie die Repräsentationsorgane des Volkes in einem instabilen Gleichgewicht funktional zusammengeschlossen werden.

d) das Immanenzfeld der Biopolitik und Bio-Macht, in dem die produktiven Energien der Multitude global verwertet und deshalb auch nur global freigesetzt werden können. Weil die imperiale Souveränität jeden Befreiungskampf zum Scheitern verurteilt, der hinter der Globalität seiner Möglichkeit zurückbleibt und sich auf lokale oder partielle Ziele beschränkt, war der Spielraum der Befreiung nie größer: Ohne Empire kein Gegen-Empire.

4. Die Multitude ist

a) als universelle Klasse der Proletarisierten *per definitionem* im Kapitalverhältnis eingeschlossen. Sie ist zumeist in einem Volk repräsentiert, das sich in einer staatlich verfassten Nation reguliert oder regulieren will. Die Multitude ist folglich immer schon der Souveränität verfallen (korrumpiert).

b) ein poststrukturalistisches Codewort für revolutionäres Subjekt. Wird endlich mit dem ganzen Scheiß hier Schluss machen.

c) die Menge der Singularitäten und Singularität der Menge, die sich - in den unterschiedlichsten Revolten - unaufhörlich allen Repräsentationen und Regulationen entzieht. Die Multitude erzeugt (generiert) folglich in der Reproduktion des Kapitalverhältnisses unaufhörlich die Aktualität des Kommunismus.

d) weiß nicht so recht.

5. Die Deterritorialisierung ist

a) weiß nicht so recht.

b) die schöpferische Dynamik (Generation), in der die Multitude alle Territorien überschreitet, in denen die Souveränität sie einschließt und diese damit zum Verfall bringt (korrumpiert).

c) hat was mit Terror zu tun. Repräsentiert den schöpferischen Versuch, den Terror überkodierter singulärer Begrifflichkeiten zu dezentrieren.

d) die Dynamik der Zerstörung (Korruption), mit der die Bourgeoisie sämtliche Produktionsinstrumente, also die Produktionsverhältnisse, also sämtliche gesellschaftlichen Verhältnisse fortwährend revolutioniert (Generation): Nihilismus des Kapitals (Jede Deterritorialisierungsbewegung wird teilweise oder gänzlich in Reterritorialisierungen gebrochen).

6. Der Poststrukturalismus ist

a) der körperliche Zustand der Biomacht, wenn man dem rauschhaften Begehren zu sehr nachgegeben hat und der Rausch dazu führt, dass man jede Struktur verloren hat. Weder aufrechter noch gerader Gang sind in diesem Zustand noch möglich. Der P. ist somit die höchste Form nihilistischer Deterritorialisierungen. Einige Tage später findet immer eine Rekodierung des ursprünglichen Ausgangszustands statt.

b) eine politische Philosophie, die die Revolution nicht als Befreiung ‚des' Menschen, sondern als Befreiung des Lebens oder des Daseins oder des Begehrens im Menschen denkt: Diskurs, der dem Irrationalismus und der Irrationalität und der Moderne auf dem Fuß folgt.

c) weiß nicht so recht.

d) eine politische Philosophie, die die Revolution nicht als Befreiung ‚des' Menschen, sondern als Befreiung des Lebens oder des Daseins oder des Begehrens im Menschen denkt: Diskurs, der den bislang weitreichendsten Ausweg aus der Krise des Marxismus geöffnet hat.

7. Der Postoperaismus ist

a) eine politische Philosophie, die den Klassenkampf und die Kritik der politischen Ökonomie im Licht des Poststrukturalismus analysiert.

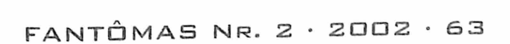
b) eine artistische Philosophie, die bereits jetzt versucht, die Zeit nach der Oper zu denken. Diese wird sich vollenden, wenn die drei Tenöre aufgehört haben, die Multitude zu verzücken. Für einige Extremisten ist der Postoperaismus der Inbegriff einer materialistischen Teleologie.

c) eine politische Philosophie, die den Poststrukturalismus im Licht des Klassenkampfs und der Kritik der politischen Ökonomie analysiert.

d) weiß nicht so recht.

Zusatzfrage: Der Satz "Wo die Gefahr ist, wächst das Rettende auch" stammt von
Michael Hölderlin ? Friedrich Marx ? Michel Heidegger ? Martin Foucault ? Karl Hardt ?

Die Auflösung finden Sie auf S. 65



Die Auflösung

Für die von Ihnen angekreuzte Antwortmöglichkeit erhalten Sie folgende Punktezahl:
Frage 1: a = 1; b = 3; c = 0; d = 2; Frage 2: a = 0; b = 2; c = 1; d = 3; Frage 3: a = 0; b = 1; c = 3; d = 2; Frage 4: a = 3; b = 1; c = 2; d = 0; Frage 5: a = 1; b = 2; c = 0; d = 3; Frage 6: a = 1; b = 3; c = 0; d = 2; Frage 7: a = 3; b = 1; c = 2; d = 0;

0 - 10 Punkte: Sie machen wohl Witze. Sie wollten hier absahnen, obwohl Sie das Buch gar nicht gelesen haben. Gestehen Sie! Unsere Diskurspolizei ist immer auf der Hut. Zur Strafe werden Sie in der Zukunft aus der Gemeinschaft der rational Diskutierenden ausgeschlossen.

11 - 17 Punkte: Ihr historischer Optimismus ehrt Sie. In Ihrem *Empire*-Zitatenschatz finden sich nur die Stellen, die einen Sieg der Glücklichen, also der KommunistInnen nahelegen. Damit erliegen Sie aber einem tiefen Missverständnis über den Gebrauchswert eines Kommunistischen Manifestes. Zwar muss ein solches Manifest immer auch ein Appell zum Kommunistisch-Werden sein, doch geht das nicht nach der Art „Kommunismus leicht gemacht". Nach dem Stand der Dinge ist der Kommunismus zwar die einzige Bewegung, an der teilzunehmen das Vergnügen lohnt, doch ist ihr Sieg keinesfalls ausgemacht. KommunistIn ist, wer sehenden Auges auf diese Unwahrscheinlichkeit setzt. Gerade dieser langen Anspannung des Denkens und Handelns weichen Sie aus und überspringen alles, was gegen ein happy end im Klassenkampf spricht.

17-21 Punkte: Sie SchwarzseherIn! Sie sind eineR der „linken Beamten von der traurigen Leidenschaft", also einer von denen, gegen die dieses Buch auch geschrieben wurde. Für Sie ist *Empire* das bereits eingetretene Ende der Geschichte, das jeden weiteren Widerstand zwecklos macht. Der perfekte Ausgangspunkt, sich dem Liberalismus der Erschöpften anzuschließen, mit dem man sich im Feuilleton immer einen Namen machen kann. Unser Tipp: Erinnern Sie sich der alten Unterscheidung zwischen Strategie und Taktik. Die brachte ein aktuell etwas in Vergessenheit geratener chinesischer Autor wie folgt auf den Punkt: „Somit muss man von ihrem Wesen her, aus einer langen Perspektive, in strategischer Hinsicht den Imperialismus und alle Reaktionäre als das betrachten, was sie in Wirklichkeit sind – als Papiertiger. Darauf müssen wir unser strategisches Denken gründen. Andererseits sind sie aber wiederum lebendige, eisenharte, wirkliche Tiger, die Menschen fressen können. Darauf müssen wir unser taktisches Denken gründen." Dass dieser Satz auch im *Empire* gilt, ist Teil der nicht zu unterdrückenden Leichtigkeit und des Glücks, KommunistIn zu sein.

Mehr als 21 Punkte: Wie ist das denn möglich? werden Sie fragen. Ganz einfach: Sie haben mindestens einmal mehr als eine Antwortmöglichkeit angekreuzt. Und dies gegen unseren ausdrücklichen Befehl zu Beginn des Rätsels. Damit haben Sie bewiesen, dass Sie das Buch ausführlich gelesen haben. Sie haben sich einfach unseren identitätspolitischen Anweisungen verweigert. Sie haben sich auch einer identitätspolitischen Lesart von *Empire* im Sinne von Entweder-Oder und Einerseits-Andererseits verweigert.Und der Verweigerer ist die Grundfigur jeden Widerstandes, wie Hardt und Negri mit Blick auf Melvilles „Bartleby" nachgewiesen haben. Sie sind einE DeserteurIn aller Kommandos. Sie haben den Exodus praktiziert. Mit einem Wort: Sie sind einE NomadIn des Multiple Choice und unter den Ratefreaks. Als Belohnung dürfen Sie uns beim nächsten Produktionswochenende besuchen. Dann werden wir die NomadInnen der Arbeit sein.

Für die Beantwortung der Zusatzfrage haben wir keine Punkte vergeben, weil jede Antwort gleich richtig wäre: Der Satz stammt zwar von Hölderlin, könnte aber auch von uns sein.

Herausgeber: Verein für politische Bildung, Analyse und Kritik e.V.

Druck und Verlag: analyse & kritik, Rombergstr. 10, 20255 Hamburg

Tel. Redaktion/Verlag: 040-401 701 74
Tel. Aboverwaltung: 040-401 701 73
Fax: 040-401 701 75
E-Mail: fantomas@akweb.de
Internet: www.akweb.de

Redaktion: ef, Stefanie Graefe, Thomas Seibert, Georg Wißmeier

V.i.S.d.P.: G. Wißmeier, Verlagsanschrift

Fantômas erscheint halbjährlich.

Einzelpreis: 4,50 €

Auflage dieser Ausgabe: 2.500
Die nächste Ausgabe von *Fantômas* erscheint Ende April 2003. Anzeigenschluss: 15. April
Anzeigenpreisliste bitte über die Redaktionsadresse anfordern.

Abonnement: 2 Ausgaben *Fantômas* und 11 Ausgaben *ak* – analyse & kritik. Jahresabo 53 €. Förderabo jährlich 85 €.
Sozialabo jährlich 37 €.
Bei Nichterscheinen durch höhere Gewalt erfolgt keine Entschädigung.

Bankverbindung: aki-Verlag für analyse, kritik und information GmbH, Postbank Hamburg, BLZ 200 100 20,
Kt.-Nr. 788 836-202

Bilder entnommen aus:
Museum Ludwig Köln: Photographie des 20. Jahrhunderts. Köln 1996
John Gossage: The Romance Industry. Tucson 2002

+++ **dank an** +++ achim +++ gabi bauer +++ gisbert broggini +++ elke+++ es. +++ erika feyerabend +++ ib. +++ norbert +++ re. +++ bettina rudhof +++ th.+++ und an die *ak*-Redaktion.

Hier gibt es FANTÔMAS und *ak!*

Berlin
- Argument Buchladen, Reichenberger Str. 150
- b_book, Lübbener Str. 11
- Buchhandlung Turmstraße, Turmstr. 4
- Buchladen Schwarze Risse, Kastanienallee 85
- Der kleine Buchladen, Weydinger Str. 14-16
- Infoladen Daneben, Liebigstr. 34
- Kisch & Co., Oranienstr. 25, 10999 Berlin
- Kopierladen M 99, Manteuffelstr. 99
- O 21, Oranienstr. 21
- Schwarze Risse, Gneisenaustr. 2a

Bielefeld
- Eulenspiegel, Hagenbruchstr. 7

Bochum
- Notstand Büchertisch u. Archiv, Uni Bochum

Bonn
- Buchladen 46, Kaiserstr. 46
- Le sabot, Breitestr. 76

Braunschweig
- Guten Morgen Buchladen, Bültenweg 87

Bremen
- Buchladen im Ostertor, Fehrfeld 60
- Infoladen Bremen, St. Pauli Str. 10-12

Darmstadt
- Buchladen, Lauteschlägerstr. 18

Dortmund
- Buchhandlung Litfass, Münsterstr. 107

Düsseldorf
- AStA Buchladen, Universitätsstr. 1
- Büro für ständige Einmischung, Corneliusstr. 108

Essen
- H. Heine Buchhandlung, Viehofer Platz 8

Flensburg
- Carl von Ossietzky-Buchhandlung, Heiligengeistgang 9

Frankfurt a.M.
- Buchladen Georgi Dimitroff, Speyerer Str. 23
- Karl Marx Buchhandlung, Jordanstr. 11
- Uni Buch, Jügelstr. 1
- Land in Sicht, Rotteckstr. 13
- Ypsilon Buchladen, Berger Str. 18

Freiburg i.Br.
- Buchladen Jos Fritz, Wilhelmstr. 15

Göttingen
- Buchladen Rote Strasse, Nikolaikirchhof 7

Hagen
- Buchladen Quadrux, Lange Str. 21

Hamburg
- Buchhandlung im Schanzenviertel, Schulterblatt 55
- Buchladen in der Osterstrasse, Osterstr. 171
- Buchhandlung Nautilus, Friedensallee 7-9
- Heinrich-Heine-Buchhandlung, Schlüterstr. 1
- Schwarzmarkt, Kl. Schäferkamp 46
- Tabakladen, Spritzenplatz

Hanau
- Buchladen am Freiheitsplatz,
- Am Freiheitsplatz 6

Hannover
- Asta Uni Hannover, Welfengarten 1
- Buchladen Annabee, Gerberstr. 6

Herford
- Provinzbuchladen, Hämelinger Str. 22

Karlsruhe
- Der andere Karlsruhe, Marienstr. 15

Kassel
- Gestochen Scharf, Elfbuchenstr. 18

Kiel
- Buchladen Zapata, Jungfernstieg 27

Köln
- Das andere Köln, Zülpicherstr. 197

Konstanz
- Zur schwarzen Geiß, Obermarkt 12

Ludwigsburg
- Schwarzes Schaf, Reithausplatz 2

Ludwigshafen
- Naturkostladen Schwarzwurzel, Jakob-Binder-Str. 10

Mannheim
- Buchladen M2, M 2,6

Marburg
- Buchladen Roter Stern, Am Grün 28

München
- Buchhandlung, Amalienstr. 67
- Basis Buchhandlung, Adalbertstr. 41b-43

Münster
- Buchladen Rosta, Ägidiistr. 12
- Umweltzentrum, Scharnhorststr. 57

Norderstedt
- Info-Archiv Norderstedt, Ulzburger Str. 6a

Nürnberg
- Bücherkiste, Schlehengasse 6

Oldenburg
- Buchhandlung Carl von Ossietzky,
- Marktstr. 24

Osnabrück
- Infoladen Zett, Alte Münze 12

Recklinghausen
- Attatroll, Paulusstr. 2

Saarbrücken
- Der Buchladen, Försterstr. 14

Siegen
- Bücherkiste, Bismarckstr. 3

Stuttgart
- Infoladen Ludwigstraße 110a

Trier
- Buchladen Gegenlicht, Glockenstr. 10

Tübingen
- Der faire Kaufladen, Marktgasse 13

Wiesbaden
- Cafe Klatsch, Marcobrunnerstr. 9

Wettenberg
- Büchertreppe, Hauptstr. 48

Würzburg
- Buchladen Neuer Weg, Sanderstr. 23/25

***ÖSTERREICH*, Wien**
- Infoladen Zehn, Ernst-Kirchweger-Haus,
- Postfach 173, Wielandgasse 2-4
- Zentralbuchhandlung, Schulerstr. 1-3

***SCHWEIZ*, St. Gallen**
- Comedia, Katharinengasse 20

***SCHWEDEN*, Stockholm**
- Bokhandeln Info, Tjärhovsgatan 44

NIEDERLANDE

Amsterdam
- Het Fert van Sjako, Jodenbreestraat 24

's-Gravenhage
- De rode Hond, Buitenom 215 a

Groningen
- Boekhandel Rosa, Folkingedwarstraat 16A

Utrecht
- De Rooie Rat, Oudegracht 65

Jahresabo: 2 x FANTÔMAS und 11 x *ak*

O **3 Ausgaben von *ak* für nur 5 €!**
(wenn nicht nach Erhalt der zweiten Ausgabe gekündigt wird, wird dieses Angebot automatisch zum Jahresabo)

Ich will ***ak*** im Abonnement beziehen.

Zahlungsweise/ Aboart	**halbjährlich**	**jährlich**
Normalabo	O € 27,-	O € 53,-
Förderabo	ab O € 43,-	ab O € 85,-

(Luftpostzuschlag auf Anfrage)

für Menschen mit geringem Einkommen

Sozialabo	O € 19.-	O € 37.-

O Ich zahle nach Erhalt der Rechnung per Überweisung auf das Konto a·k·i, Verlag für analyse, kritik und information GmbH Postbank Hamburg, BLZ 200 100 20, Konto 788 836-202

O Ich fülle die Einzugsermächtigung aus und lasse das Geld abbuchen

Das Abonnement ist bis spätestens zwei Wochen vor dem Ablauf des Bezugszeitraumes schriftlich kündbar. Ich weiß, daß ich diese Bestellung binnen 14 Tagen (Poststempel) bei analyse & kritik widerrufen kann.

....
Ort, Datum Unterschrift

AbsenderIn: ....
....
....
....

An
analyse & kritik
Rombergstraße 10
20255 Hamburg

Einzugsermächtigung

Hiermit ermächtige ich a·k·i, Verlag für analyse, kritik und information GmbH, Hamburg, den von mir zu entrichtenden Abonnementspreis für die Zeitung ***ak*** bei Fälligkeit zu Lasten meines Kontos

Kto.Nr. BLZ

bei der

mittels Lastschrift einzuziehen.

.... , den ....
Unterschrift

Fantômas c/o analyse & kritik, Rombergstr. 10, 20255 Hamburg
PVSt, Deutsche Post AG, Entgelt bezahlt, C 9479 E

INFOLADEN KOBURGER STR.
KOBURGER STRASSE 3

04277 LEIPZIG

